

UC-NRLF



B 4 452 277















MAR 1921

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

1-31

# REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

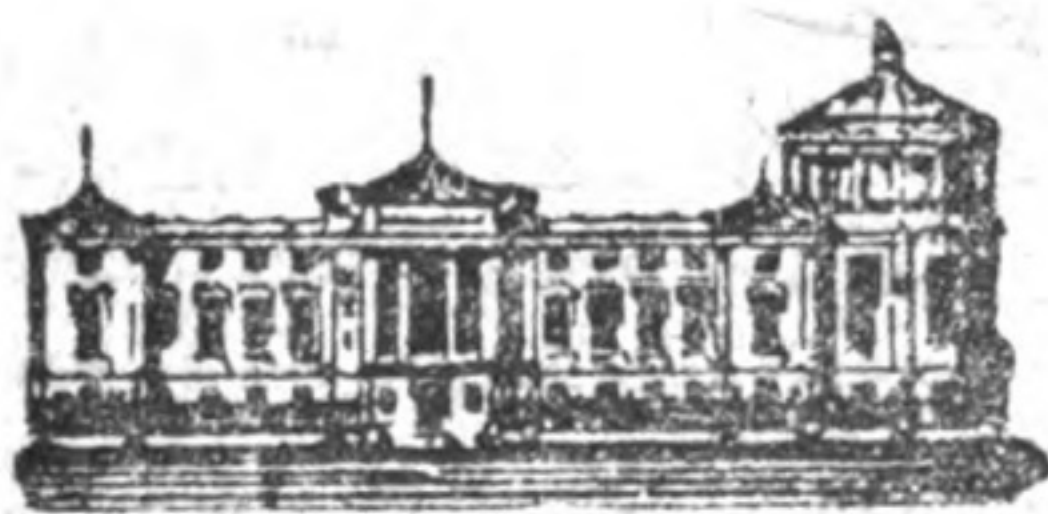
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT, E. DE FAYE,  
G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, MAURICE GOGUEL,  
H. HUBERT, G. HUET, L. LEGER, ISRAËL LEVI, SYLVAIN LEVI, AD. LODS,  
FR. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET  
P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, SALOMON  
REINACH, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC.

TOME LXXXII. Nos 1-2. — JUILLET-OCTOBRE.



PARIS

ÉDITIONS ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE (VI<sup>e</sup>)

1920

## SOMMAIRE

- M. GOGUEL. — Le texte et les éditions du Nouveau Testament grec à propos d'un article récent.  
L. MASSIGNON. — La légende « de tribus impostoribus » et ses origines islamiques  
W. DEONNA. — Questions d'archéologie religieuse et symbolique. XVI. — Le drapeau de la « Régence du Carnaro »  
FR. CUMONT. — La célébration du « Natalis Invicti » en Orient.

## REVUE DES LIVRES

### I. — *Analyses et comptes-rendus.*

- 1° A. LOISY. — Essai historique sur le Sacrifice (*Goblet d'Alviella*).  
2° J. G. FRAZER. — Les origines magiques de la Royauté (*A. Roulin*).  
3° S. LANGDON. — Le poème sumérien du Paradis, du Déluge et de la chute de l'homme (*L. Delaporte*).  
4° C. AUBRAN. — Phéniciens. Essai de contribution à l'histoire antique de la Méditerranée (*R. Dussaud*).  
5° A. LOISY. — Les mystères païens et le mystère chrétien (*M. Goguel*).  
6° HASTINGS RASHDALL. — The Idea of atonement in Christian Theology (*M. Goguel*).

### II. — *Notices bibliographiques.*

- G. CONTI ROSSINI. Principi di diritto consuetudinario dell'Eritrea. — CHR. ZERVOS Michel Petelos. — C. M. MONTE. Un laudario umbro quattrocentista dei Bianchi. — F. RODOCANACHI. La Réforme en Italie. — L. P. JACKS. From Authority to Freedom. — BARJONA. Ite, Missa est...

## CHRONIQUE

---

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'abonnement annuel :	Paris . . . . .	25 fr. »
— — — — —	Départements . . . . .	27 fr. 50
— — — — —	Etranger . . . . .	30 fr. »
Un numéro pris au Bureau . . . . .		5 fr. »

---

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

---

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la Direction de la Revue de l'Histoire des Religions, aux Editions Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, Paris (VI<sup>e</sup>).

---

### Avis à MM. les Abonnés

Passé le délai de 3 mois, aucune réclamation pour numéros manquants ne sera admise.



**REVUE**  
**DE**  
**L'HISTOIRE DES RELIGIONS**  
**TOME QUATRE-VINGT-DEUXIÈME**

---

ANGERS. — IMPRIMERIE F. GAULTIER.

---

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

UNIV. OF  
CALIFORNIA

# REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT, E. DE FAYE,  
G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, MAURICE GOGUEL,  
H. HUBERT, G. HUET, L. LEGER, ISRAEL LEVI, SYLVAIN LEVI, AD. LODS,  
FR. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET,  
P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, SALOMON  
REINACH, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC.

*QUARANTE-UNIÈME ANNÉE*

TOME QUATRE-VINGT-DEUXIÈME



PARIS

ÉDITIONS ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE (VI<sup>e</sup>)

1920



TO THE  
LIBRARY

7323

184

182 3

## LE TEXTE ET LES ÉDITIONS DU NOUVEAU TESTAMENT GREC

### A PROPOS D'UN ARTICLE RÉCENT

---

M. Maurice Wilmotte, professeur à l'université de Liège, qui naguère, chassé par l'invasion, enseignait en Sorbonne, vient de publier dans *Le Correspondant* un article intitulé *Sur la critique des textes. Partis pris et rêves allemands*<sup>1</sup>, où il prend position contre les principes et les méthodes qui dominant en matière de philologie romane depuis un demi-siècle et dont le triomphe, en France du moins, se rattache au nom de Gaston Paris. M. Wilmotte estime pédante et stérile la méthode qui impose aux éditeurs de textes du moyen âge l'établissement d'une généalogie de manuscrits, l'étude des versions et le rétablissement du texte présumé original, tant par le choix des leçons jugées les meilleures parmi celles qui sont attestées que, le cas échéant, par des corrections conjecturales.

M. Wilmotte ne paraît pas avoir grande confiance dans la possibilité de reconstituer les textes originaux par les procédés indiqués. Pour sa part, il estime qu'il serait plus sage de s'en tenir à l'édition d'un seul manuscrit en se bornant à indiquer en note les variantes des autres. Nous n'avons pas la compétence nécessaire pour discuter ces idées comme il le faudrait; nous serions seulement tentés de faire remarquer que, si l'on acceptait la méthode proposée par M. Wilmotte, il faudrait bien justifier le choix du manuscrit mis à la base de l'édition et que cela ne pourrait se faire, sans tomber dans l'arbitraire, que par une analyse minutieuse de la tradition manuscrite. La différence qu'il y aurait entre la méthode condamnée par

1) *Le Correspondant*, t. 279, numéro du 10 mai 1920, p. 389-415.

M. Wilmotte et celle qu'il veut lui substituer serait dès lors assez mince : elle consisterait simplement en ceci que l'éditeur se bornerait à réunir, à critiquer et à classer les matériaux, laissant à ceux qui se serviraient de son travail le soin de les utiliser, au lieu de les mettre lui-même en œuvre.

Mais nous nous gardons d'insister sur cette remarque et de nous engager plus avant sur un terrain qui n'est pas le nôtre, sachant combien, en matière scientifique, il convient d'être prudent et de ne pas se hasarder dans un domaine dont on connaît seulement les alentours mais qu'on n'a pas eu l'occasion d'explorer.

M. Wilmotte est un médiéviste et un romaniste dont l'autorité est universellement reconnue, mais, au cours de son article du *Correspondant*, il lui est arrivé de faire une incursion dans un domaine qui est le nôtre, celui de la critique du texte du Nouveau Testament<sup>1</sup>, et ce qu'il a dit à ce sujet nous paraît appeler certaines remarques et justifier certaines réserves. Il est indispensable, pensons-nous, de les formuler afin de ne pas laisser s'accréditer, à la faveur de l'autorité légitime dont jouit M. Wilmotte, certaines idées et certains jugements qui, s'ils se répandaient, risqueraient non seulement de compromettre gravement le progrès des études de critique biblique et religieuse, mais encore de les rendre quasiment impossibles en leur dérobant la seule base sur laquelle elles puissent s'édifier, celle d'un établissement scientifique des documents étudiés.

Il ne faut pas se le dissimuler, en effet : si l'on suivait les suggestions de M. Wilmotte, ce ne serait pas à des « partis pris » et à des « rêves allemands » que l'on renoncerait, c'est-à-dire

1) Par endroits M. Wilmotte parle des « textes bibliques » c'est ainsi qu'il est question de « l'intérêt qu'il y aurait à entreprendre une enquête sur les premières éditions de la Bible » (p. 393). Mais, esquissant cette enquête, M. Wilmotte ne s'occupe que du Nouveau Testament d'Érasme (p. 393 ss.). Il semble donc que ce ne sont que les textes néo-testamentaires qu'il a en vue. En tous cas c'est à eux que nous bornerons nos observations, l'histoire de l'Ancien Testament hébreu étant très différente et tout à fait indépendante de l'histoire des éditions du Nouveau Testament grec.



à des exagérations susceptibles de compromettre la méthode critique, ce serait à cette méthode elle-même qui, dans le sens et la mesure où l'on peut dire qu'elle appartient à une nation particulière, est un précieux élément de la tradition et du patrimoine français.

Résumons d'abord aussi objectivement que possible les remarques de M. Wilmotte. Il cite cette phrase de Baillet dans ses *Jugements des Savants* : « C'est une pédanterie que de se mettre sur le pied, au xvii<sup>e</sup> siècle, de faire des leçons de grammaire aux Anciens qui nous ont appris leur langue et qui ont écrit dans le temps qu'on parlait le mieux, de vouloir changer les mots et transporter les périodes, même dans le texte de l'Écriture, sans apporter d'autre raison de cette liberté qu'il nous paraît que le sens en serait meilleur<sup>1</sup> ». Le petit membre de phrase « même dans le texte de l'Écriture » a particulièrement retenu l'attention de M. Wilmotte. « Il en ressort, écrit-il, que c'est l'exégèse biblique qui fut le premier terrain de chasse où s'exerça l'ingéniosité des chercheurs de petite bête ». Pour illustrer sa pensée, M. Wilmotte indique qu'il serait intéressant « d'entreprendre une enquête sur les premières éditions de la Bible que nous devons à la science du xvi<sup>e</sup> siècle. » Lui-même se borne à parler du Nouveau Testament d'Érasme imprimé en 1516. Il indique, d'après la préface d'Érasme lui-même, quel était le plan de l'œuvre : examen de nombreux manuscrits grecs et latins, étude des commentaires, des citations, des corrections, des interprétations des auteurs les plus qualifiés. Il s'arrête en particulier à cette déclaration d'Érasme. « Nous avons suivi ce que nous avons jugé le meilleur (*quod optimum judicavimus, secuti sumus...*) » C'est là, aux yeux de notre auteur, un aveu singulièrement grave et qui lui paraît résumer « le secret de toute la critique moderne et de toute sa science approximative ». « Faut-il poursuivre, continue M. Wilmotte, faut-il enregistrer cet aveu plus grave que forcé, à

1) *Art. cité*, p. 392.

l'exemple de saint Jérôme lui-même, d'opter entre deux leçons *ipsa codicum discordia*, Érasme a dû s'ériger en juge de la lettre sacrée ? que, dans d'autres cas, pour rendre son texte intelligible il a dû innover en quelques endroits, non pas tant pour ajouter à l'élégance du texte que pour le rendre plus clair et plus fidèle ? » M. Wilmotte est plein d'admiration pour Érasme, toutefois il ne saurait fermer les yeux sur ce qu'il appelle les risques de la méthode érasmiennne. « Entre des mains moins scrupuleuses, écrit-il, elle va devenir un instrument de domination mentale. Du cabinet de travail austère, elle va se glisser jusqu'à la chaire doctorale. Les émendations respectueuses évolueront dans le sens de rigides décrets. Des livres savants où elles étaient encloses, où elles subissaient le contrôle des pairs en érudition, où elles n'étaient que les fruits étranges de la curiosité savante, elles passeront dans les livres d'école : l'appareil qui les soutenait, ou qui servait d'avertisseur contre l'audace de leur intrusion, va peu à peu disparaître en raison des nécessités pratiques. Le pédant de collège les acceptera sans les discuter, il les imposera à ses disciples qui les anonneront indifférents, avec le texte même. Ce n'est hélas ! pas le pire. De cette correction, menue, insidieuse et sans cesse répétée d'un auteur, à des traitements plus barbares, il n'y a qu'un pas. Celui qui inflige à la pensée d'un écrivain le supplice posthume de substituer sa fantaisie plus ou moins érudite à la lettre du texte au lieu de confesser son ignorance et son doute sera le même qui, ayant devant lui plusieurs copies d'un ouvrage du passé, entendra, en vertu de règles formulées *a priori*, et dont le fondement reste incertain, subordonner telle copie à telle autre : il ira, dans cette passion de l'arbitraire, jusqu'à dédaigner les moyens de preuve fournis par ces copies mêmes <sup>1</sup>. »

Après cette incursion sur le terrain de la critique biblique

1) *Art. cité*, p. 393.

2) *Art. cité*, p. 394.



M. Wilmotte revient à son sujet principal. « Je me cantonne, dit-il, sur le terrain des études romanes <sup>1</sup>. » Il sera plus prudent de ne pas l'y suivre. Nous voulons seulement résumer brièvement la doctrine qu'il expose car il nous faudra examiner dans quelle mesure elle est, ou n'est pas, applicable aux textes du Nouveau Testament.

« Ce qu'il est permis d'avancer sans crainte d'être contredit, dit M. Wilmotte, c'est que les droits de l'exégète sont limités par la lettre du texte qu'il lui est loisible de corriger lorsqu'il est manifestement fautif, mais non de modifier à son gré. S'il nous reste plusieurs copies, nous avons un droit tout aussi certain de les comparer et de nous servir de chacune d'elles pour faciliter l'intelligence des autres, de préférer celle qui nous semble contenir les erreurs les moins choquantes. L'avons-nous de décider souverainement entre ces formes diverses de la pensée de l'auteur transmises par des inconnus avec une fidélité plus ou moins insouciant, d'en établir la succession, soit en nous fondant sur l'ancienneté du manuscrit, soit en nous fiant à son état de perfection relative ? C'est déjà une question plus complexe et sur la solution de laquelle on peut fort bien ne pas s'accorder. Les divergences s'accroissent lorsque, passant de la théorie à la pratique, un éditeur introduit dans le texte préféré par lui des passages empruntés aux autres soit pour aider à la compréhension, soit — ambition plus redoutable — sous le fallacieux prétexte qu'en tel ou tel endroit lesdits manuscrits écartés par lui auraient conservé des leçons primitives. C'est pourtant le dernier parti auquel on s'était résolu en France à l'époque où Gaston Paris y importa de nouvelles méthodes <sup>2</sup>. » La critique se propose de rétablir les œuvres littéraires de l'antiquité dans la forme originale que leurs auteurs leur ont donnée. L'entreprise paraît à M. Wilmotte chimérique. Le problème à la solution duquel s'acharnent les

1) *Art. cité*, p. 394.

2) *Art. cité*, p. 395 s.

philologues est un problème insoluble. « Il ne se posait pas, ce problème, pour leurs devanciers, à plus forte raison pour les philologues du passé qui se contentaient de la reproduction d'un seul manuscrit, avec, en note ou en annexe, les meilleures leçons des autres, leçons d'appui ou d'interprétation facilitant l'intelligence du texte édité. Il n'en fallait pas davantage pour leur donner ce minimum de quiétude, qui ne correspond plus aux ambitions modernes<sup>1</sup>. »

Nous avons exposé avec quelque ampleur la pensée de M. Wilmotte. Elle appelle, nous semble-t-il, toute une série de réserves. Elle repose sur une vue inexacte de l'histoire des éditions du Nouveau Testament grec et sur une connaissance insuffisante des conditions dans lesquelles se pose le problème de la constitution de son texte.

## I

### Aperçu de l'histoire des éditions du Nouveau Testament grec<sup>1</sup>.

Nous l'avons vu, M. Wilmotte parle d'une enquête qu'il serait intéressant de faire sur les premières éditions du Nouveau Testament. Cette enquête, il y a longtemps qu'elle a été entre-

1) *Art. cité*, p. 406.

2) On peut estimer à plus d'un millier le nombre des éditions du Nouveau Testament grec qui ont été publiées. Reuss (voir plus loin) en numérote 584 (jusqu'en 1869). Si on y ajoute les réimpressions, les variantes et quelques éditions douteuses qu'il mentionne à part, on arrive à 853. La liste de Reuss n'est d'ailleurs pas absolument complète, surtout pour les dernières années de la période qu'il considère, ainsi que cela ressort d'une comparaison entre son livre et le catalogue de la Bibliothèque de la Société Biblique britannique et étrangère de Londres. Le nombre 1.000 serait certainement largement dépassé par l'addition des éditions omises par Reuss et de celles qui ont été publiées depuis l'achèvement de son livre. La collection constituée par Reuss — et qui achetée, après sa mort, par le Chapitre de saint Thomas, est actuellement déposée à la Bibliothèque universitaire de Strasbourg — est certainement la plus riche collection de Nouveaux Testaments grecs qui existe. Elle est notam-



prise et on peut dire que, si certains points de détail restent encore obscurs, on connaît actuellement assez bien les conditions dans lesquelles s'est constitué le texte reçu des Elzévier, celui auquel a abouti le travail de Ximénès et de ses collaborateurs, d'Erasme, de Simon de Colines, de Robert Estienne et de Théodore de Bèze.

### I. — PREMIERS ESSAIS.

Tandis qu'un psautier hébreu avait paru dès 1477<sup>1</sup> et une Bible hébraïque dès 1488<sup>2</sup> et qu'en 1500, on pouvait déjà

ment plus riche que celle de la Bibliothèque de la Société Biblique britannique et étrangère à Londres. Une importante collection avait été constituée au xviii<sup>e</sup> siècle par le pasteur Lorck, elle est entrée, après sa mort, à la Bibliothèque de Stuttgart (Nestle, *Einführung in das Griechische Neue Testament*, Göttingen, 1909, p. 6). Nous ne citerons ici que les éditions qui marquent une étape dans le développement de la critique du texte.

BIBLIOGRAPHIE. — Outre les chapitres qui se rapportent à l'histoire du texte imprimé dans les divers traités de critique textuelle, nous citerons les Prolégomènes au Nouveau Testament de Mill (voir plus loin, p. 42 n. 1), que nous citons d'après l'édition de Küster (Amsterdam, 1710); Le Long, *Bibliotheca Sacra post... J. Le Long et C. F. Bærneri, iteratas curas ordine disposita... ab A. G. Masch*, Halle, 1778, I, p. 189-424; Tregelles, *Account of the printed text of the Greek New Testament*, London, 1854; Reuss, *Bibliotheca Novi Testamenti graeci cujus editiones ab initio typographiae ad nostram aetatem quotquot reperiri potuerunt...*, Brunsvigæ, 1872. (Nous renvoyons une fois pour toutes à cette œuvre fondamentale. Reuss classe les éditions et établit les relations qu'elles ont entre elles par la collation de 1.000 passages. C'est à ce choix de 1.000 passages que se rapportent les chiffres empruntés à Reuss qui seront donnés dans les pages qui suivent); I. H. Hall, *American Greek Testaments, a critical bibliography of the Greek New Testament as published in America*, Philadelphia, 1883; I. H. Hall, *Some remarkable Greek New Testaments*, *Journ. of the Soc. of Biblical Literature and Exegesis*, 1886; Irgens, *De trykte graeske Nye Testamenters histori tilligemed an indledning der tel og et anhang*, Kristiania, 1907; T. H. Darlow and F. H. Moule, *Historical Catalogue of the printed editions of Holy Scripture in the library of the British and Foreign Bible Society*, London, 1903-1911 (4 vol.), Part II, Division I, *Polyglots* (II, p. 1-36), Part II, Division II, *Languages other than English... Ancient Greek* (III, pp. 573-678) [cité : *Hist. Cat.*].

1) Bologne? 1477. (*Hist. Cat.*, III, p. 701).

2) Soncino, 1488 (*Hist. Cat.*, III, p. 702). Le Pentateuque avait paru en 1482 à Bologne, les prophètes à Soncino en 1485-1486 (2 vol.), les Hagiographes, en 3 parties, à Naples en 1486-1487.

compter une centaine d'éditions de la Bible latine<sup>1</sup>, ce n'est qu'en 1514 que fut achevée la première impression du Nouveau Testament grec<sup>2</sup>.

Avant cette date, des fragments seulement du texte grec avaient été imprimés. Ainsi, les hymnes de Marie et de Zacharie (*Lc. 1, 46-55. 68-79*) sont donnés dans le psautier grec du moine Jean Crastonus de Plaisance<sup>3</sup>. Un des premiers livres sortis des presses aldines contient les 14 premiers versets de l'évangile de Jean, l'oraison dominicale et la salutation angélique, c'est le livre de Constantin Lascaris intitulé *Erotemata cum interpretatione latina*, Venise, 1495<sup>4</sup>; l'ouvrage fut réimprimé à Tubingue en 1512 et en 1514. La salutation angélique est encore imprimée en grec dans les *Institutiones graecae Grammaticae* de fr. Urbano Bolzanio, Venise, 1497<sup>5</sup>.

Les six premiers chapitres de l'évangile de Jean (jusqu'à 6, 58) sont imprimés dans un curieux volume publié par Alde Manuce en 1504<sup>6</sup>. C'est une édition des hymnes de Grégoire de Naziance avec traduction latine dans laquelle le texte et la version sont imprimés sur des séries différentes de feuilles de telle sorte que les deux pages intérieures de chaque cahier se

1) W. A. Copinger, *Incunabula Biblica. The first half century of the Latin Bible between 1450 and 1500*, London, 1892. Copinger compte, jusqu'en 1500, 124 éditions de la Bible latine. Ce nombre est réduit à 99 par L. Delisle, *Journal des Savants*, 1893, pp. 202-218.

2) A titre de comparaison il peut être intéressant de noter que le Nouveau Testament a été imprimé en allemand à Strashourg vers 1466 (*Hist. Cat.*, II, p. 481), en italien à Venise en 1471 (*Hist. Cat.*, III, p. 801), en français à Lyon vers 1474 (*Hist. Cat.*, II, p. 376. *L'Extrait du Catalogue de la Bibliothèque de la Société Biblique protestante de Paris*, Paris, 1900, p. 13, donne la date de 1472 qui paraît moins probable).

3) Imprimé à Milan en 1481, réimprimé à Venise en 1486 et 1498. Cf. Rendel Harris, *American journal of Philology*, VI, 1885, p. 106.

4) Renouard, *Annales de l'imprimerie des Aldes ou histoire des trois Manuce et de leurs éditions*, Paris, 1834, p. 1.

5) Renouard, p. 11 s.

6) Renouard, p. 46. Ce volume a longtemps passé pour contenir le plus ancien texte grec imprimé du Nouveau Testament.



trouvant<sup>1</sup> rester blanches ont été utilisées pour l'impression du commencement de l'évangile de Jean avec accompagnement d'une version latine. D'après la notice imprimée à la fin du volume, Alde Manuce avait l'intention de poursuivre, dans les mêmes conditions, l'impression de l'évangile de Jean dans une version latine de Nonnus Panopolitanus, mais ce projet ne fut pas mis à exécution. Un autre plan du même imprimeur ne fut pas non plus réalisé : il s'agissait d'une Bible polyglotte déjà annoncée dans un psautier de 1497, mais dont une page spécimen seule fut imprimée<sup>2</sup>.

## 2. — LA *Complutensis*<sup>3</sup>.

La première édition du Nouveau Testament grec qui vit le jour forme le tome V de la Bible Polyglotte du cardinal archevêque de Tolède, Francisco Ximénès de Cisneros<sup>4</sup>, imprimée à l'imprimerie de Alcalá de Hénarès (en latin *Complutum* d'où

1) « Alde voulait que l'on put séparer ou réunir à volonté le texte grec et la version latine. Il imprimait en conséquence les deux langues séparément et, à la reliure, on les réunissait en entremêlant les cahiers de manière que, après le texte grec A on mettait le latin A. après le grec A II, le latin A II, grec A III, latin A III, grec A IIII, latin A IIII. Quand le premier cahier avait commencé et fini par du grec, pour le second cahier on commençait par une feuille latine dont la première page était la version de la dernière page grecque du cahier précédent et successivement ainsi jusqu'à la fin du volume. Ainsi, au milieu d'un cahier grec et d'un cahier latin, alternativement, il restait deux pages blanches en regard qui devenaient inutiles. Alde pour les employer s'avisait du bizarre expédient d'y imprimer un autre ouvrage et au bas de chacune des pages on lit : *quaere reliquum in medio sequentis quaternionis* ». Renouard, p. 46.

2) Renouard, p. 261; Nestle, *Einf.*<sup>3</sup>, p. 3.

3) F. Delitzsch, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Polyglottenbibel des Cardinal Ximénès*, Leipzig, 1871 (Programme universitaire); *Fortgesetzte Studien...*, Leipzig, 1886 (Progr. univ.); Samuel Berger, *La Bible au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1879, p. 50-53.

4) Francisco Ximénès de Cisneros, né à Torrelaguna en 1436, devint archevêque de Tolède en 1495. Il fonda en 1499 l'Université d'Alcalá avec l'approbation d'Alexandre VI. Il obtint pour elle des privilèges de Jules II et de Léon X. Il mourut le 8 novembre 1517 peu après l'achèvement de la Bible.

le nom donné à cette Bible) par Arnaldus Guillelmus de Brocar, imprimeur originaire d'Allemagne qui, d'abord fixé à Pampe-lune, s'était établi à Alcalá en 1511<sup>1</sup>. Les collaborateurs de Ximénès furent Démétrius Dukas, originaire de l'île de Crète, Antonio de Lebrija près de Séville, Jacobus Lopéz de Zunigá ou Stunica<sup>2</sup>, Fernando Nuñez de Guzmán de Valliadolid, Juan de Vergara de Tolède<sup>3</sup>. L'impression du Nouveau Testament<sup>4</sup> fut achevée le 10 janvier 1514<sup>5</sup>. Les cinq autres volumes (les t. I-IV contenant l'Ancien Testament et le t. VI contenant le vocabulaire hébreu et la grammaire) furent imprimés ensuite<sup>6</sup>.

Le texte du Nouveau Testament est donné dans la Bible

1) Delitzsch, *Studien*, p. 26.

2) Zuniga (ou Stunica) établit le texte latin. C'est sa polémique avec Érasme qui l'a fait tenir pour l'éditeur responsable du Nouveau Testament, Delitzsch, *Studien*, p. 28.

3) Delitzsch, *Studien*, p. 24 s.

4) Le volume est intitulé : *Novum testamentum | grece et latine in academia | complutensi noviter impressum*. On en trouvera une description détaillée dans *Hist. Cat.*, II, p. 4-5.

5) On s'est demandé si cette date ne devait pas être retardée d'une année. Il en serait ainsi si l'année suivie en Espagne au début du xvi<sup>e</sup> siècle était celle de l'Incarnation commençant le 25 mars, jour de l'Annonciation. Les millésimes des dates comprises entre le 1<sup>er</sup> janvier et le 25 mars devraient alors être augmentés d'une unité. Le Nouveau Testament aurait donc été achevé le 10 janvier 1515 et le Bref pontifical pourrait être du 22 mars 1521. Cependant le style de l'Incarnation ne paraît avoir été suivi au début du xvi<sup>e</sup> siècle, ni en Espagne ni à Rome (Ginzler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, Leipzig, 1906-1914, III, p. 162-163). Il y a des raisons de penser que l'usage courant en Espagne faisait commencer l'année à Noël (*Hist. Cat.*, II, p. 3). En faveur du maintien des dates indiquées, on peut faire remarquer que la modification suggérée par quelques-uns est loin de résoudre la difficulté dont il sera question plus loin, relative à la communication de manuscrits de la Bibliothèque Vaticane. Par contre, il ne se serait écoulé que fort peu de temps entre l'achèvement du tome IV (10 janvier 1515) et celui du tome V (31 mai 1515) (ou d'une partie de ce volume) la date d'achèvement du vocabulaire hébraïque serait en effet le 17 mars 1516 et non 1515.

6) Le tome IV qui termine l'Ancien Testament a été achevé d'imprimer le 10 juillet 1517, le tome VI, le 31 mai 1515, mais, à la fin du vocabulaire hébreu et chaldéen, qui forme la première partie de ce volume, on trouve la date du 17 mars 1515.



d'Alcala parallèlement avec celui de la Vulgate, la colonne de gauche étant occupée par le grec, celle de droite par le latin. Le grec est imprimé en un caractère vertical assez gros, dessiné et gravé d'après les manuscrits de l'époque. Il présente un aspect sensiblement plus archaïque que celui qui a été employé ultérieurement pour le texte grec de l'Ancien Testament. La correspondance entre le grec et le latin est si minutieusement exacte que, non seulement le parallélisme est maintenu par l'introduction à la fin des lignes latines, chaque fois que cela est nécessaire, de petits ronds en plus ou moins grand nombre<sup>1</sup>, mais qu'une petite lettre placée devant chaque mot indique à quel mot grec correspond chaque mot latin. Un petit trait signale les mots grecs qui, comme les articles, ne sont pas traduits. Il n'y a dans le grec ni esprits ni accents, sinon, dans les mots polysyllabiques, un accent marquant la syllabe tonique. L'impression est remarquablement correcte<sup>2</sup>.

Bien que la Bible d'Alcala ait été achevée d'imprimer dès 1517, le bref d'approbation de Léon X ne fut donné que le 22 mars 1520<sup>3</sup>, peut-être à cause du privilège valable quatre années accordé à Érasme pour son Nouveau Testament de 1516 par l'empereur Maximilien, sans doute après entente avec le

1) Les mêmes signes sont introduits dans le texte grec aux endroits où la version latine occupe plus de place que l'original, par exemple, à la fin du chapitre 7 des *Actes*, du chapitre 4 de la *première Épître aux Thessaloniens*, du chapitre 3 de l'*Épître aux Hébreux*, etc. Le même procédé est employé pour représenter dans le grec certains mots ou membres de phrases propres à la Vulgate, par exemple, dans *Actes* 23, 24 etc.

2) Scrivener (*A Plain Introduction to the Criticism of the New Testament* [Cambridge, 1861], quatrième éd. revue par Miller, London, 1894, II, p. 181), estime qu'il n'y a dans le Nouveau Testament d'Alcala que cinquante fautes d'impression.

3) C'est à ce long espace de temps qui s'écoula entre l'achèvement et la mise en vente de l'ouvrage que paraît se rapporter un passage de la pièce de vers de Jean de Vergara imprimée à la suite du Nouveau Testament :

*Magistri Bartoli de castro Burgensis*  
*Ilactenus in tenebras jacuere volumina : sacre*  
*Lux quibus est sophia : nunc tamen ecce patent.*

pape<sup>1</sup>. L'exemplaire destiné au pape, un somptueux exemplaire sur parchemin relié en velours rouge, entra à la Bibliothèque du Vatican le 5 Décembre 1521. Aucun exemplaire ne paraît avoir été en vente avant 1522. Érasme n'eut sans doute connaissance du Nouveau Testament d'Alcala qu'après la publication de sa troisième édition de 1522<sup>2</sup>.

Les exemplaires ordinaires — il y en eut 600 — furent mis en vente au prix de 6 ducats d'or 1/2<sup>3</sup>. La préparation et l'impression de l'édition n'avaient pas coûté à Ximénès moins de 50.000 ducats d'or.

Le texte du Nouveau Testament est divisé en chapitres, chaque chapitre étant à son tour subdivisé, par des lettres mises en marge, en un certain nombre de sections (huit au plus). Le texte n'est accompagné d'aucun appareil mais seulement de quelques notes marginales qui contiennent surtout des renvois aux textes parallèles ou des explications grammaticales<sup>4</sup>. Quelques notes se rapportent à la critique du texte, ce sont les suivantes : *Mt. 6, 13* : il est expliqué que la doxologie n'est pas donnée bien qu'elle se trouve dans les manuscrits grecs parce qu'elle ne fait pas partie de l'oraison dominicale ainsi que le prouve le fait que, dans la messe grecque, elle est prononcée par le prêtre seul et non par les fidèles.

*I Cor. 13, 3* : καυχῆσθαι. *In aliis exemplaribus graecis habetur καυχῆσθαι.*

*I Cor. 15, 51. Aia littera graeca habet* : πάντες μὲν οὖν

1) *Hist. Cul.*, II, p. 3. Cette hypothèse a été suggérée par Rendel Harris.

2) Il est bien question d'un exemplaire que Jean Eck d'Ingoldstadt aurait acheté à Rome en 1521, mais il faut probablement entendre qu'il s'agit de 1522. Cf. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments*, Leipzig, 1902-1909, p. 926.

3) D'après le Bref de Léon X; 6 ducats 1/2 représentent environ 59 francs de notre monnaie et, en tenant compte de la valeur relative de l'argent au XVI<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècles, environ 750 francs, valeur d'avant-guerre.

4) Par exemple, *Mt. 12, 6* : *Hic adverbium loci. Luc 10, 30* : *Suscipiens, id est respondens. Rom. 4, 9* : *Abrahamae dativi casus*. Toutes ces notes se rapportent au texte latin. Il n'y a d'exception que pour *I Cor. 15, 31* où les mots *νῇ τῇ ὑμετέρᾳ καύχῃσιν* sont expliqués ainsi : *Per vestram gloriam modus jurandi in greco.*



κοιμηθῆσόμεθα ἀλλ' οὐ πάντες ἀλλαγησόμεθα. Enfin, à propos de *1 Jean 5, 7*, il y a une longue note s'appuyant sur l'autorité de saint Thomas pour défendre la leçon εἰς τὸ ἓν εἰσιν.

Comment le texte de la *Complutensis* a-t-il été établi? La préface du Nouveau Testament indique que le texte a été imprimé sans esprits ni accents sur l'autorité des anciens manuscrits grecs comme ceux de Callimaque et des Oracles Sybyllins et sur celle des inscriptions. Cette mention de manuscrits grecs anciens autres que des manuscrits bibliques est déjà une preuve que les éditeurs ne disposaient pas d'un ancien manuscrit biblique tel que le Vaticanus (B)<sup>1</sup>. Ce qui a pu faire croire à l'emploi de ce célèbre manuscrit par les éditeurs d'Alcala c'est que, dans la préface du Nouveau Testament, ils déclarent n'avoir pas pris pour modèles n'importe quels manuscrits, mais les plus anciens et les plus corrects, ceux, en particulier, que le pape Léon X leur a envoyés de la Bibliothèque Vaticane, puis la copie d'un manuscrit ayant appartenu à Bessarion que l'Illustrissime Sénat de Venise a fait faire pour eux et enfin une foule d'autres manuscrits réunis à grands frais et au prix de grands efforts. Leurs manuscrits, disent-ils, en un mot, sont tels que si on ne veut pas se fier à eux on ne voit pas quels seraient ceux qui pourraient inspirer confiance<sup>2</sup>. L'épître à Léon X qui se trouve en tête de l'Ancien Testament atteste de son côté que les éditeurs ont eu entre les mains des manuscrits

1) Comme le suppose J. Bianchini dans son *Evangelium quadruplex*, Rome, 1749. Cf. Delitzsch, *Studien*, p. 15.

2) *Non vulgaria seu temere oblata exemplaria fuisse huic nostrae impressioni archetypa, sed vetustissima simul et emendatissima quae sanctissimus dominus noster Leo Decimus, Pontifex maximus, coeptis nostris aspirans ex ipsa apostolica Bibliotheca ad nos misit, tantae integritatis, ut nisi eis plena fides adhibeatur, nulli reliqui esse videantur quibus merito sit adhibenda. Quibus etiam adiunximus alia non pauca, quorum partem ex Bessarionis castigatissimo codice summa diligentia transcriptam, Illustris Venetorum Senatus ad nos misit, partem ipsi magnis laboribus et expensis undique conquisivimus, ut copia emendatorum codicum abunde superesset.*



de l'Ancien et du Nouveau Testament provenant de la bibliothèque du Vatican<sup>1</sup>.

Divers documents, mis au jour par Vercellone<sup>2</sup>, établissent que deux manuscrits grecs de l'Ancien Testament appartenant à la bibliothèque du Vatican, ceux qui portent les numéros 330 et 346 ont été prêtés au cardinal Ximénès<sup>3</sup>. Rien de semblable n'a pu être établi pour des manuscrits du Nouveau Testament. On s'est même demandé si le témoignage des éditeurs d'Alcala relatif au prêt de manuscrits du Nouveau Testament par le pape Léon X pouvait être retenu. On sait que le Nouveau Testament a été achevé le 10 janvier 1514, or Léon X n'est devenu pape que le 11 mars 1513, même en admettant que le Nouveau Testament n'ait été réellement terminé qu'en 1515<sup>4</sup>, il serait bien difficile de penser que l'impression n'était pas commencée et les travaux préparatoires sérieusement avancés au moment de l'avènement de Léon X. Toutefois, suivant une ingénieuse conjecture de Hug, il se pourrait que ce fut sous Jules II, mais grâce à l'intervention du cardinal de Médicis, le futur Léon X, que les manuscrits aient été prêtés à Ximénès et que la dédicace remerciât le pape d'un service qu'il avait rendu alors qu'il n'était encore que cardinal<sup>5</sup>.

Il y a deux manuscrits du Vatican dont le texte présente avec celui du Nouveau Testament d'Alcala des affinités qui pourraient faire envisager l'hypothèse d'après laquelle ils auraient été utilisés par les collaborateurs de Ximénès. L'un est le *Vaticanus 1158*, qui, dans la nomenclature des manuscrits du Nou-

1) *Atque ex ipsis quidem graeca, sanctitati tuae debemus : qui ex ista apostolica Bibliotheca antiquissimus tum Veteris tum Novi Testamenti codices perquam humane ad nos misisti. Qui nobis in hoc negotio maximo fuerunt adjumento.*

2) Dans la préface de l'édition achevée par lui du manuscrit B par Angelo, Mai (1857) Cette préface est reproduite dans Vercellone, *Dissertationi accademiche di vario argomento*, Roma, 1864, p. 497 ss.

3) Voir Delitzsch, *Neue Studien*, p. 1-4.

4) Ce qui n'est guère probable, voir p. 10, n. 5.

5) Delitzsch, *Studien*, p. 23-24.

veau Testament, porte le numéro 140, manuscrit du xii<sup>e</sup> siècle sur parchemin qui fut offert au pape Innocent VII (1404-1406) par la reine de Chypre. Ce manuscrit présente dans *Lc. 1, 64* une leçon remarquable *καὶ ἡ γλῶσσαι διηρθώθη* qui se retrouve dans la *Complutensis*<sup>1</sup>. Cependant Delitzsch, qui a fait une étude détaillée de la question, considère que l'utilisation de ce manuscrit par les éditeurs d'Alcala est invraisemblable (*unwahrscheinlich*) pour les évangiles de Matthieu, de Marc et de Jean et pas particulièrement vraisemblable (*nicht besonders wahrscheinlich*) pour celui de Luc<sup>2</sup>.

Un autre manuscrit romain qui a été envisagé comme source de la *Complutensis* est le *Vaticanus 366*, le numéro 432 des manuscrits du Nouveau Testament, manuscrit sur papier, du xv<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>. Delitzsch<sup>4</sup> a relevé un certain nombre de passages pour lesquels ce manuscrit est d'accord avec le texte d'Alcala, mais il conclut que l'hypothèse d'après laquelle il aurait été entre les mains des collaborateurs de Ximénès repose sur une base fragile. Toutefois, comme il n'y a pas d'autre manuscrit auquel on puisse songer si on veut retenir le témoignage des éditeurs, il faut peut-être penser qu'ils n'ont pas fait des manuscrits que le Vatican leur avait prêtés, l'usage qu'ils annoncent dans leur préface<sup>5</sup>.

C'est donc en dehors du Vatican qu'il faut chercher les manuscrits sur lesquels repose le travail des éditeurs d'Alcala. On peut tout de suite écarter le manuscrit n° 110 conservé à Berlin qui n'est qu'une copie de la *Complutensis*<sup>6</sup>.

Dans ses *Annotationes contra Erasmus*<sup>7</sup>, Stunica, qui avait été

1) Et dans un seul autre manuscrit le numéro 251.

2) Delitzsch, *Neue Studien*, p. 35.

3) D'après Gregory. Scrivener dit du xiii<sup>e</sup>.

4) Delitzsch, *Neue Studien*, p. 36 s.

5) Delitzsch, *Neue Studien*, p. 39. Le manuscrit copie sur celui de Bessarion dont il est question dans la préface à côté des manuscrits du Vatican, est un manuscrit de l'Ancien Testament. Delitzsch, *Neue Studien*, p. 19 s.

6) Delitzsch, *Studien*, p. 10. Scrivener, *Plain Introduction*<sup>4</sup>, I, p. 209, n. 1.

7) Alcala, 1520. Cf. Delitzsch, *Studien*, p. 25 ss.



l'un des principaux collaborateurs de Ximénès, cite un manuscrit qu'il désigne ainsi : *liber apostolicarum epistolarum graecus venerandae vetustatis, qui ex insula Rhodo allatus ac deinde patri Reverendissimo Francisco Cisnero dono datus ejusdem jussu in publica Complutensi Academiae bibliotheca repositus est*<sup>1</sup>. Ce manuscrit qui figure encore dans la *Textkritik* de Gregory avec numéro 52 pour les Actes et les épîtres catholiques et le numéro 50 pour les épîtres pauliniennes est disparu depuis longtemps.

On a signalé certaines affinités entre le texte de la *Complutensis* et celui de divers manuscrits. C'est ainsi que l'édition d'Alcala a un texte qui paraît apparenté à celui des manuscrits 60 et 429 pour l'Apocalypse<sup>2</sup>, 404 et 42 pour les Actes et les épîtres<sup>3</sup>, 90, 251<sup>4</sup> et 51<sup>5</sup> pour les évangiles. Mais il n'y a pas lieu d'admettre autre chose qu'une parenté qui peut être indirecte avec ces manuscrits. L'hypothèse de la dépendance de la *Complutensis* par rapport à l'un d'entre eux ne saurait être considérée comme établie.

La situation est sensiblement différente en ce qui concerne un manuscrit de Copenhague, le n° 234 copié en 1278 par Théodore de Hagiopetros, bourgade du Péloponèse<sup>6</sup>. L'accord de ce

1) Delitzsch, *Studien*, p. 30.

2) Delitzsch, *Studien*, p. 33.

3) Delitzsch, *Studien*, p. 34-36.

4) Qui a pour Luc 1, 64 la leçon καὶ ἡ γλῶσσα διηρθώθη. Delitzsch, *Studien*, p. 35-37 et *Handschriftliche Funde, Zweites Heft*, Leipzig, London, 1862, p. 54-57.

5) Gregory, *Textkritik*, p. 927.

6) Sur Théodore de Hagiopetros, voir Franz Delitzsch, *Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie*, 1863, p. 217-219; *Handschriftliche Funde, zweites Heft*, Leipzig-London, 1862; Von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt auf Grund ihrer Textgeschichte*, Goettingen-Berlin, 1902-1913, I, p. 781. On connaît de Théodore de Hagiopetros tout un groupe de manuscrits datés. Ce sont les suivants : 234 (a p c e) daté de 1278, 856 daté de 1280, 1594 daté de 1284, 74 daté de 1292, 484 daté de 1292. L'original daté de 1293 sur lequel a été copié 90 (e p a c), 483 daté de 1295 (e a p r), aujourd'hui disparu, 412 daté de 1301, 1394 daté de 1301, 2085 daté de 1308 (a). On connaît, en outre, un

manuscrit avec la *Complutensis* est, sur bien des points, frappant et l'on ne saurait l'expliquer — comme on peut le faire pour le manuscrit 90 et pour d'autres — par une simple parenté du texte considéré avec les originaux de l'édition. Il y a en effet toute une série de détails qui obligent à penser que le manuscrit 234 a été entre les mains des éditeurs d'Alcala. C'est d'abord l'introduction dans *Héb. 7, 3* après εἰς τὸ διηγεῖσθαι de mots ἐν ᾧ ὅτι καὶ τοῦ Ἀδραάμ προετίμηθη qui sont un élément du titre du chapitre chez Euthalius. La disposition de ce titre dans le manuscrit 234 explique la méprise des éditeurs d'Alcala. Ce sont ensuite les deux leçons μήπω περὶ ἀνῶσθαι dans *Héb. 9, 8* et τρυφᾶς dans *Héb. 12, 13*<sup>1</sup>.

Accessoirement Delitzsch a noté que les divisions des chapitres du manuscrit 234 se retrouvent dans la *Complutensis*, notamment dans deux passages où les deux textes s'écartent de l'usage habituel : *Actes 7* commençant avec Ἄνδρες et *Gal. 5* avec στήθετε et il a établi que les chiffres qui se lisent en marge du manuscrit 234 pourraient bien y avoir été inscrits par les éditeurs d'Alcala en vue de l'impression<sup>2</sup>.

Il n'est pas établi que les éditeurs d'Alcala aient scrupuleusement reproduit le texte de leurs modèles et, si l'accusation portée contre eux au XVIII<sup>e</sup> siècle d'avoir conformé leur texte grec à la Vulgate n'est pas entièrement fondée<sup>3</sup>, il est au moins un passage pour lequel on ne saurait les laver entièrement du reproche qui leur a été adressé. C'est le passage *1 Jean 5, 7*<sup>4</sup>

synaxaire copié par le même scribe, il est à Moscou (Bibl. de l'imprimerie du Synode, fol. cod. XXVI) et a été écrit en 1295 (Gregory, *Textkritik*, p. 146). Un manuscrit de l'Athos qui n'est certainement pas de la même main, le manuscrit 998, se donne comme étant aussi de Théodore de Hagiopetros (Von Soden, *Die Schriften*, I, p. 781). Il faut que ce scribe ait eu une certaine réputation pour qu'un faussaire ait songé à lui attribuer son œuvre.

1) Delitzsch, *Neue Studien*, p. 41 s.

2) Delitzsch, *Neue Studien*, p. 42.

3) L'accusation a été surtout formulée par Semler qui a été combattu par Goerze. Sur cette controverse, voir Delitzsch, *Studien*, p. 6 ss.

4) Delitzsch, *Studien*, p. 8 s.



auquel il faut peut-être joindre aussi *Rom.* 16, 5; *II Cor.* 5, 10; 6, 15; *Gal.* 3, 19<sup>1</sup>.

Il résulte des collations des Reuss que l'édition d'Alcala diffère de la première édition d'Érasme, en 347 des 1000 passages types. Dans 117 de ces passages les éditeurs d'Alcala se rencontrent avec les éditeurs modernes, dans 18, ils sont en désaccord avec la majorité d'entre eux<sup>2</sup>.

Le texte d'Alcala n'a pas exercé sur la constitution du texte reçu une influence comparable à celle d'Érasme, d'Estienne ou de Théodore de Bèze. Cela tient peut-être, pour une part, au prix de l'édition d'Alcala qui ne lui a pas permis d'être aussi répandue que les autres éditions du xvi<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>.

### 3. — LES ÉDITIONS D'ÉRASME<sup>4</sup>.

Le Nouveau Testament d'Alcala était achevé ou sur le point de l'être, mais attendait — et devait attendre longtemps encore — le moment où il serait offert au public, quand l'imprimeur Jean Froben de Bâle qui, sans doute, avait entendu parler

1) Gregory, *Textkritik*, p. 927.

2) D'après Reuss, la comparaison avec la première édition d'Érasme indique une supériorité marquée de la *Complutensis*. Pour le texte d'Érasme, Reuss relève 112 leçons communes avec les éditions modernes elles se répartissent ainsi : e : 27, p : 39, ac : 29, r : 17. D'après Scrivener (*Plain Introduction*, II<sup>e</sup>, p. 180), le texte d'Alcala diffère du texte d'Elzévier 1624 en 2.780 passages.

3) Le Nouveau Testament grec d'Alcala été réimprimé au xix<sup>e</sup> siècle par les soins de P. A. Gratz (Tubingae, 1821. Moguntiae 1827-1851).

4) Franz Delitzsch, *Handschriftliche Funde* (I. *Die Erasmischen Entstellungen des Textes der Apokalypse nachgewiesen aus dem verloren geglaubten Codex Reuchlin's*. II. *Neue Studien über den Codex Reuchlin's*), Leipzig (et London pour le fasc. II), 1861-1869, 2 fascicules; Samuel Berger, *La Bible au XVI<sup>e</sup> siècle*, pp. 54-60; Aug. Bludau, *Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner*, Freiburg i. B., 1902. (Bardenhewer, *Biblische Studien*, VII, 5). On trouvera une collation du texte d'Érasme dans Hoskier, *Full Account and Collation of the Greek cursive Codex Ev. 604*, London, 1890, *Appendix B*.



de l'entreprise du cardinal Ximénès, décida de concurrencer et, si possible, de prévenir son œuvre.

Il s'adressa pour cela à l'un des plus savants hommes de son temps, à Érasme (1469-1536). Ce dut être au printemps de 1514. Une lettre de Beatus Rhenanus, datée du 17 avril de cette année, parle de la proposition de Froben qui avait offert à Érasme des honoraires aussi élevés que ceux qu'aurait payé n'importe quel autre éditeur<sup>1</sup>. La requête de Froben ne prit pas Érasme au dépourvu. Depuis longtemps déjà les manuscrits du Nouveau Testament avaient appelé son attention et il avait poussé ses investigations assez loin, dans le dessein, sans doute, de préparer une édition du Nouveau Testament.

Dès 1505, il avait publié, à Paris, les collations faites plus d'un demi-siècle plus tôt par Laurentius Valla (1405-1457), en vue d'une révision de la Vulgate<sup>2</sup>. Dans la préface mise en tête de cet ouvrage, Érasme exposait la nécessité d'une nouvelle version du Nouveau Testament et recommandait l'étude des langues bibliques originales.

En 1513, Érasme écrivait à son ami Colet, le doyen de l'Église Saint-Paul à Londres, qu'il venait d'achever la collation du Nouveau Testament et qu'il se mettait à celle de saint Jérôme<sup>3</sup>. Colet avait communiqué à Érasme deux manuscrits du Nouveau Testament que celui-ci jugeait fort anciens<sup>4</sup>. Il est probable que c'est d'un travail relatif au Nouveau Testament latin qu'il est question dans la lettre à Colet<sup>5</sup>.

1) Dans les œuvres d'Érasme, édition de Leyde, 1703-1706, t. III, append., lettre 21, col. 1537 D. (datée du 17 avril 1515), cf. du même, append., lettre 23, col. 1538 E.

2) *Laurentii Vallensis . in Latinam Novi Testamenti interpretationem ex collatione grecorum exemplarium annotationes*, Parisiis, 1505.

3) *Absolvi collationem Novi Testamenti, nunc divum Hieronymum aggredior*, lettre 115, du 11 juillet 1513, t. III, col. 107 E.

4) Préface des *Annotationes*, p. 225 de la deuxième partie du N. T. de 1516.

5) Il en est de même d'un passage d'une lettre de 1514 à Petrus Aegidius : *Absoivam castigationem Novi Testamenti* (lettre 154, III, col. 135 C.).

Dès cette époque cependant, Érasme avait étendu ses investigations au Nouveau Testament grec. Il écrit en effet, le 9 juillet 1514, que la collation de textes grecs<sup>1</sup> lui a fourni des leçons corrigées pour plus de 1000 passages du Nouveau Testament<sup>2</sup>.

Bien qu'Érasme ait séjourné à Bâle de juillet 1514 à mars 1515<sup>3</sup>, il ne semble pas avoir songé dès ce moment là à commencer l'impression du Nouveau Testament, puisqu'en août il attend encore un manuscrit que doit lui prêter Reuchlin<sup>4</sup>. Le projet de l'édition n'était d'ailleurs pas encore parfaitement au point : il résulte d'une lettre du 30 avril 1515, adressée au cardinal Grimani qu'au printemps de 1515, il ne pensait à publier d'abord que les épîtres accompagnées d'un commentaire et d'éclaircissements<sup>5</sup>. Encore en septembre de la même année, Froben, surchargé de travaux, voulait céder l'entreprise de l'édition du Nouveau Testament à l'imprimeur Mathias Schürer de Strasbourg. Celui-ci ne put s'entendre avec Érasme sur la

1) Il peut s'agir soit de collations de manuscrits grecs du Nouveau Testament, soit de collations de citations des Pères. Érasme en effet indique, dans le titre même de son édition, qu'il a utilisé cette source d'information.

2) Lettre à Servatius, 9 juillet 1514, append. 8, t. III, col. 1529 C. *Ex graecorum et antiquorum codicum collatione castigavi totum Novum Testamentum ac super mille loca annotavi non sine fructu theologorum*. Sur des manuscrits grecs vus par Érasme en Angleterre, voir *Apologia ad Stunicam* où Érasme parle de *tot vetusta exemplaria quae nos vidimus partim in Anglia, partim in Brabantia, partim Basileae* (t. IX, col. 333 A). Cf. *Responsio ad juvenem Gerontodidascalum*, t. IX, col. 986 E : *In codice unde contuli in Anglia*. Il est impossible de déterminer de quels manuscrits il peut s'agir.

3) Bludau, p. 8 s.

4) Bludau, p. 7 s.

5) Lettre au cardinal Grimani du 31 mars 1515 (Bludau admet [p. 8] que la date indiquée doit être corrigée en 30 avril). Lettre 167, t. III, col. 144 A. *Proxima aestate emissuri varias nec infrugiferas (ut opinor) annotationes nostras in Novum Testamentum una cum Apostolicis epistolis, sic a nobis versis, ut intelligi possint. In quo labore ita puto me versatum, ut non sine causa post Laurentium Vallam, post Jacobum Fabrum virum juxta datum ac diligentem, videar hoc negotii suscepisse*. Cf. lettre du 9 juillet 1514 à Servatius (Append. 8, t. III, col. 1529 C) : *Commentarios in epistolas Pauli incoepi quos absolvam ubi haec edidero*.



disposition à donner à l'ouvrage et Froben revint à son projet primitif de l'éditer lui-même<sup>1</sup>.

Érasme était revenu à Bâle en juillet 1515<sup>2</sup>, l'impression était commencée le 2 octobre<sup>3</sup>. Elle marcha très vite. Quand Érasme vit qu'elle serait achevée avant l'édition des œuvres de saint Jérôme il demanda au pape d'en accepter la dédicace<sup>4</sup>.

Comment cette édition fut-elle préparée? D'après le titre même, Érasme aurait utilisé de nombreux manuscrits anciens et corrects, tant latins que grecs, et, en outre, le témoignage des Pères. La notice placée à la fin du texte du Nouveau Testament exprime la même idée *Finis Testamenti totius ad graecam veritatem vetustissimorumque codicum latinorum fidem et ad probatissimorum authorum citationem et interpretationem accurate recogniti opera studioque D. Erasmi Rotterdami*<sup>5</sup>. L'épître dédicatoire à Léon X est plus explicite encore. *Novum ut vocant Testamentum universum ad graecae originis fidem recognovimus idque non temere. neque levi opera sed adhibitis in consilium compluribus utriusque linguae codicibus nec iis sane quibuslibet sed vetustissimis simul et emendatissimis*. La réalité ne répond que de loin à ce beau programme. Érasme se borna à mettre entre les mains des typographes un manuscrit des évangiles et un manuscrit des épîtres qu'il avait trouvés à Bâle et qui y sont encore conservés. Ces manuscrits portent le numéro 2<sup>6</sup>;

1) Bludau, p. 11.

2) Bludau, p. 11.

3) Lettre du 2 octobre 1515 (pas 1513) à Ammonius, Append. 3, t. III, col. 1523. B : *Hieronymus in processu est. Novum Testamentum jam aggressi sunt; ego nec manere possum ob intolerabilem sudorem aestuariorum, nec abire ob opus incoeptum quod sine me nullo pacto possit peragi.*

4) Sur cette dédicace voir Bludau, p. 9 s. 11 s.

5) Édition de 1516, 2<sup>e</sup> partie, p. 324.

6) Voici comment Érasme s'exprime sur les manuscrits qu'il a utilisés : *Suppetebant nobis exemplaria tria : unum quod nobis praeberat eximius vir Ioannes Reuchlinus, duo quae praeberat monasterium praedicatorum Basileae, in quorum altero aderant commentarii graece Theophylacti, quem nos toties adduximus nomine Vulgaris, quod Theophylacti vocabulum ob litteras detritas vix legi posset... In epistolis apostolicis, cum primum ederetur Novum Testa-*

Gregory les date du XII<sup>e</sup> siècle mais d'autres paléographes les croient sensiblement plus jeunes. Samuel Berger, par exemple, datait le manuscrit des évangiles du XV<sup>e</sup> siècle, celui des épîtres et des Actes du XIII<sup>e</sup> ou du XIV<sup>e</sup>, Érasme n'a guère pu ne pas voir le peu de valeur de ces textes puisque, dans une lettre à Guillaume Budé, il se plaint de n'avoir pas trouvé à Bâle les manuscrits corrects sur lesquels il comptait et d'avoir dû les corriger avant de les mettre entre les mains des imprimeurs<sup>1</sup>.

Pour l'Apocalypse, Érasme n'a eu à sa disposition qu'un seul manuscrit de basse époque (XII<sup>e</sup> ou XIII<sup>e</sup>) siècle qui lui avait été prêté par Reuchlin. Ce manuscrit (1<sup>r</sup>) longtemps introuvable a été découvert dans la bibliothèque du Duc d'Oettingen-Wallerstein à Maylingen par Franz Delitzsch<sup>2</sup>. Comme le texte était accompagné d'un commentaire, Érasme dut le faire copier à l'intention des imprimeurs. Ce travail ne fut pas exécuté avec tout le soin désirable ainsi que cela résulte avec évidence de la collation que Delitzsch a donnée de ce manuscrit. « Érasme, dit cet auteur, n'a que très imparfaitement reproduit le texte de son manuscrit, et il n'a pas, dans la suite, corrigé ses fautes dont beaucoup reposant sur de mauvaises lectures ou des copies négligentes ont passé dans les éditions Estienne de 1550 et Elzévier de 1624 et sont ainsi devenues des éléments constitutifs du texte reçu<sup>3</sup> ». Mais ce n'est pas tout : le manuscrit de Reuchlin présentait une lacune à la fin, il y manquait les six derniers versets de l'Apocalypse : Érasme les a tranquillement reconstitués

*mentum, unicum mihi oderat exemplar, sed venerandae antiquitatis, mireque castigatum. Apologia ad Stunicam. t. IX, col. 311 D E, 323 A.*

1) Samuel Berger, *La Bible au XVI<sup>e</sup> siècle*, p. 55, cf. Scrivener, *Plain Introduction*<sup>4</sup>, I, p. 191. 284.

2) Lettre à Guillaume Budé, 1517, lettre 251, t. III, col. 250 D : *Accessit et illud oneris, arbitrabar Basileae haberi emendata exemplaria. Ea spes quoniam fefellit, coactus sum praecastigare codices quibus usuri erant τυπογράφοι.* Cf. lettre du 5 juin 1517 à Latamerus, lettre 254, t. III, col. 255 B : *Priusquam expectationem temporis pars praecastigandis exemplaribus... erat insumenda.*

3) Delitzsch, *Handschriftliche Funde*, I, p. 6 ss.

4) Delitzsch, *Handschriftliche Funde*, I, p. 57.



en traduisant en grec le texte de la Vulgate. Il reconnaît le fait dans les *Annotationes*<sup>1</sup>; mais il parle seulement de *nonnulla verba* qui ne se trouvent pas *in graecis exemplaribus* et qu'il a ajoutés d'après le latin<sup>2</sup>.

Nous avons indiqué les manuscrits qu'Érasme a mis à la base de son édition; il en a utilisé quelques autres<sup>3</sup>, ainsi que les collations de Laurentius Valla. Il lui arrive de citer, dans les *Annotationes*, des manuscrits qu'il avait vus au cours de ses voyages<sup>4</sup>. Certaines des leçons qu'il adopte ne sont jusqu'à présent attestées par aucun manuscrit<sup>5</sup>. « Quant aux Pères, dont il énumère le témoignage, dit Samuel Berger, il est permis de sourire en se souvenant que de Théophylacte archevêque des Bulgares, Érasme a fait, par une lecture trop rapide sans doute, un auteur nouveau qu'il a appelé *Vulgarius* »<sup>6</sup>.

Si la fixation du texte n'a pas été faite pour l'édition d'Érasme dans les meilleures conditions possibles, l'exécution, elle aussi, a été bien loin d'être irréprochable. L'impression menée parallèlement avec la préparation du texte a été poussée très rapidement puisqu'on composait par jour un *ternion* soit douze pages de grand format<sup>7</sup>; Érasme qui ne pouvait donner au Nou-

1) Édition de 1516, deuxième partie, p. 675.

2) Érasme a agi de même dans d'autres passages, il ne le signale pas toujours expressément comme il le fait par exemple pour *Actes* 9, 5-6 qu'il ajoute avec la remarque *In graecis exemplaribus id non additur hoc loco* (*Annotationes*, 2<sup>e</sup> partie, p. 385) pour *Actes* 8, 37 où il restitue quelques mots, omis selon lui dans la plupart des manuscrits grecs, *librarium incuria* mais qu'il a, dit-il, trouvés *in quodam codice graeco asscripta sed in margine* (*Annotationes*, 2<sup>e</sup> partie, p. 384). Pour d'autres passages, voir Bludau, p. 17.

3) 1 (du x<sup>e</sup> siècle [Scrivener, Gregory] ou bien des xii<sup>e</sup> ou xiii<sup>e</sup> [S. Berger], p. 55), 4 (du xv<sup>e</sup> ou du xvi<sup>e</sup> siècle).

4) A propos par exemple d'*Heb.* 1, 3. d'*Apc.* 1, 4; 8, 13.

5) Par exemple *Apc.* 24, 23 : Ἰουδαίων pour ἰδών; II *Cor.* 1, 6; ἐνεργούσης.

6) S. Berger, la *Bible*, p. 58. cf. Delitzsch, *Handschr. Funde*, II, p. 22 ss. Bludau, p. 18 et n. 1.

7) Épître à Guillaume Budé de 1517, lettre 251, t. III, col. 250 E : *Conficiatur simul et excudebatur opus, solvebatur singulis diebus ternio, sic enim nunc vocant.*



veau Testament qu'une partie de son temps<sup>1</sup>, fut cependant obligé d'assurer lui-même une part importante de la correction des épreuves, Jean Oecolampade et Nicolas Gerbel qui avaient été spécialement engagés pour ce travail ne s'étant pas trouvés à la hauteur de ce qu'Érasme attendait d'eux<sup>2</sup>. Grâce à ce travail précipité<sup>3</sup> l'édition put paraître en Mars 1516<sup>4</sup>. Elle était bourrée de fautes d'impression<sup>5</sup>, mais Froben et Érasme étaient parvenus

1) Même lettre. *Nec interim tamen licebat totum huic vacare negotio. Excudatur eodem tempore Hieronymus qui sibi bonam mei partem vindicabat.*

2) Même lettre. *Ad haec conducti fuerant duo probe docti, alter jurisconsultus, alter theologus, etiam hebraice peritus, qui formis castigandis praessent, at hi quoniam hujus laboris erant rudes, quod susceperant praestare non potuerunt : proinde necesse fuit extremam formarum, quas vocant, recognitionem in me repetire. Cf. lettre 254 à Latamer du 5 juin 1517, (t. III, col. 255 B) : Praeter expectationem bona temporis pars... ac formis denique castigandis erat insumenda tamestsi ad id muneris duo docti magno aere fuerant conducti.*

3) Le mot est d'Érasme lui-même dans une lettre à Willibald Pirckheimer (lettre 274 du 2 novembre 1517, t. III, col. 268 D) : *Novum Testamentum quod pridem Basileae praecipitatum fuit verius quam editum.*

4) En voici le titre : *Novum in- | strumentū omne diligenter ab Erasmo Rotterdamo | recognitum et emendatum, nō solum ad graecam ueritatem ue- | ru- metiam ad multorum utriusque linguae codicum, eorumque ue- | terum simul et emendatorum fidem, postremo ad pro- | batissimorum autorum citationem, praecipue Origenis, Chry- | sostomi, Cyrilli, Vulgarii. [Pour Theophylacti, faute corrigée dans la deuxième édition. Voir p. 23], Hieronymi, Cy- | priani, Ambrosii, Hilarii, Augusti- | ni, una cū Annotationibus, quae | lectorem doceant, quid, quā | ratione mutatum sit. | Quisquis igitur | amat ue | ram Theolo | giam lege, cogno | sce, ac deinde judica. | Necque statim offendere si | quid mutatum offenderis, sed expende, num in melius mutatum sit. | Apud inclytam | Germaniae Basileam (Armes de l'Imprimeur). Cum Privilegio | Maximiliani Caesaris Augusti | ne quis alius in sacra roma- | ni imperii ditione intra quatu- | or annos excudat, aut alibi | excusum importet.* On trouvera une description détaillée du volume dans *Hist. Cat.*, III, p. 574-575. Colophon : *Basileae in aedibus Ioannis Frobenii Hammelburgensis Mense Februario Anno MDXV. Regnante Imp. Caes. Maximiliano P. F. Augusto.* Format 312 × 212. Il n'y a pas d'autre division du texte que la division en chapitres indiquée par des chiffres romains en marge à la droite du texte latin; cependant les sections grecques sont marquées en marge à gauche du texte grec pour les épîtres aux Romains et aux Corinthiens.

5) *The most faulty book I. know* (Scrivener, *Plain Introduction*<sup>4</sup>, II, p. 185). *The first edition of Erasmus by reason of its hurried publication, is perhaps the most inaccurate volume ever issued from the press* (Scrivener, *Adver-*

à achever leur édition avant que le Nouveau Testament d'Alcala ne put être mis en vente. Leur travail hâtif reste, tant au point de vue du fond qu'à celui de la forme, bien au dessous de celui des collaborateurs de Ximénès<sup>1</sup> et il faut regretter que les circonstances aient fait que le Nouveau Testament d'Érasme, bien plus largement répandu que celui d'Alcala, soit devenu la base du texte reçu<sup>2</sup>.

Érasme ne semble pas s'être fait d'illusions sur la valeur de son travail<sup>3</sup>, et malgré le succès qui l'avait accueilli à son appa-

*saria critica sacra*, Cambridge, 1893, p. xciii). La numérotation des pages, par exemple, est faite avec très peu de soin. Dans la première partie (Évangiles), on lit 38 pour 44, 66 pour 96, 120-121 pour 119-120, 156 pour 155, 160 pour 161, 187 pour 178, 197 pour 196, 103-104 pour 203-204. Dans la seconde partie (Actes, Epîtres, Apocalypse), on lit 111 pour 101, 102-124 pour 122-123, 131 à 136 en double, 451 pour 154, 190-186 pour 181-185, 126-215 pour 215-216. Dans la troisième partie (*Annotationes*), on lit 340 pour 240, 259 pour 265, 29 pour 290, 268 pour 294, 331 pour 337, 352 pour 391, 408 pour 407, 434 pour 419, 398 pour 434, 599 pour 499, 567 pour 517, 460 pour 530, 535 pour 577, 605 pour 609, 669 à 675 pour 619 à 625.

1) *Editiones Erasmi... praebent textum minus castigatum... Verum inter omnes constat virum egregium in describendo textu graeco non omni qua par erat cura usum esse, et editoris munere minus diligenter functum quanquam excusationem sibi e subsidiorum penuria et rei ipsius novitate vindicare poterit.* (Reuss, *Bibl. N. T. G.*, p. 27). *Das Verdienst des Erasmus bei Herausgabe des griechischen Bibeltextes hätte grösser sein können, wenn er bei reicherer Musse mit Aufbietung aller seiner Kräfte und der für eine solche Aufgabe doppelt notwendige Gewissenhaftigkeit gearbeitet hätte... Das Werk steht sowohl in der Textrecension wie in der Korrektheit des Druckes der zwei Jahre vorher gedruckten complutensichen Bibel bedeutend nach* (Bludau, p. 19 s.).

2) *Es wäre in der That ein Glück gewesen, wenn nicht der Erasmische Text sondern der Complutensische die Grundlage des späteren textus receptus geworden wäre* (Dehltzsch, *Handschr. Funde*, p. 5). *Dass er die Ausgabe nicht mit gewissenhafter Sorgfalt lieferte, hatte schlimme Folgen, die im sogenannten textus receptus weiter fortwucherten. Aus den Erasmusausgaben gingen die falschen Lesarten über in die Stephanica vom Jahre 1624 und wurden zu Bestandtheilen des Textus receptus 1633* (Bludau, p. 144).

3) *Lettre à Guillaume Budé, juin 1516, lettre 251, III, col. 250 F. Pro temporis modo, proque valetudine praestiti quod potui. Lettre à G. Latamer, 5 juin 1517, lettre 254, III, col. 255 B. Editum est, pro temporis angustia, satis accurate.*



rition<sup>1</sup>, il sentait la nécessité de le reprendre et de le corriger<sup>2</sup>. Dès juin 1517 il pensait à une seconde édition<sup>3</sup>, mais comme la première avait été tirée à 1200 exemplaires<sup>4</sup>, et qu'il ne voulait pas en compromettre la vente par l'annonce d'une édition corrigée, il eut soin de ne parler de son projet que confidentiellement à ses amis<sup>5</sup>. Rentré à Bâle en 1518, Érasme commença par la réimpression des *Annotationes*. Ce travail fut terminé, aux termes du colophon, *MDXVIII X Calend. Septemb.* soit le 23 Août 1518<sup>6</sup>. Le texte fut imprimé ensuite, en l'absence d'Érasme, sous la surveillance de Bruno et Basile Amerbach et de Jacques

1) Bludau, p. 21.

2) On ne peut considérer comme une seconde édition la réimpression du Nouveau Testament d'Érasme faite en 1516 à Venise chez Alde Manuce sous la direction du beau-père de l'imprimeur Andréas Asulanus (cf. *Hist. Cat.*, III, p. 576 s.) Elle diffère de l'impression de Bâle en 18 des 1.000 passages de Reuss, en tout en plus de 200 passages d'après Mill (§ 1123, p. 112). Érasme fut tout à fait étranger à cette édition aussi ne peut-on que souscrire à ce jugement de Bludau (p. 31) : *Erasmus handelte desshalb nicht ehrlich, wenn er sich später seinen Gegnern gegenüber, zur Vertheidigung seiner Lesarten, wiederholt auf die aldinische Ausgabe als auf einen Zeugen berief.*

3) Lettre du 5 sept. 1517 à un inconnu. App. I. 75, III, col. 1630 B. *Novum Testamentum rursus est in manibus, id primum novitate sua quosdam offenderat, probatum tamen usque probatissimis : verum id aestate proxima prodibit sicut a me tractatum ut nemini non sit placitum.* Lettre du 2 novembre 1517, à Willibald Pirckheimer, lettre 274, III, col. 268 D. *Novum Testamentum... absolvitur, ut spero, in quatuor menses.* Lettre à Barbirius du 2 novembre 1517, lettre 275, III, col. 270 D. *Novum Testamentum pulchre processit, absolvendum intra tres menses, adjuvante Deo.* Cf. Lettre de Wolfgang Faber à Érasme, du 2 sept. 1516, III, col. 1566 E.

4) Bludau, p. 24.

5) Lettre à Guillaume Budé de 1517, lettre 251, t. III, col. 250 F. *Proinde, τὴν δευτέραν παρασκευάζω ἔκδοσιν, in qua te magnorere rogo, ut conantem adjutes. A tui similibus etiam objurgari officii loco ducam. Unum illud φυλάξεις, βέλτιστε Βουδαίε ne id suboleat τοῖς πολλοῖς, ἵνα μὴ τὰ βιβλία οἴκοι μένωσι τῷ ἐντυπωτῇ.* Lettre à Latamer du 5 juin 1517, l. 254, t. III, c. 255 B. *Sic autem adjutabis, si admonueris per literas, quid mutandum esse ducas. Verum cave ne cui hoc suboleat, typographi gratia, cui domi manerent sua exemplaria, si sentirent emptores.* Lettre de Guillaume Budé à Érasme du 7 juillet 1515, lettre 257, t. III, c. 257 A. *De altera tua editione quod scripsisti, id apud me μυστηριώδες erit.*

6) La deuxième édition des *Annotationes* fut aussi publiée à part.



Nepos. Le colophon, à la suite du texte, porte la date de 1518. Il y en a encore deux autres qui donnent, après l'épître de Froben au lecteur *Nonis Febr. anno MDXIX* (soit le 5 février), et, après la liste des errata et *l'Index ternionum*, *MDXIX Mense Martio*, cette date est celle de l'achèvement définitif du volume.

La seconde édition<sup>1</sup> contient quelques pièces qui ne se trouvaient pas dans la première telles que : *Lettre de Léon X à Érasme* ; *Ratio seu compendium verae theologiae* ; *De hac posteriore editione* ; *Capita argumentorum contra morosos quosdam ac indoctos* ; *Canons d'Eusèbe* ; *Vies des évangélistes de saint Jérôme*<sup>2</sup>.

Dans le titre de la seconde édition, Érasme annonçait une sérieuse révision de son œuvre primitive : *multo quam antehac diligentius... recognitum*<sup>3</sup>. Cette déclaration ne doit pas être prise à la lettre, plus que les indications sur les manuscrits utilisés donnés dans l'épître à Léon X. On ne connaît qu'un seul manuscrit grec nouveau utilisé dans la seconde édition : c'est le manuscrit 3, du XII<sup>e</sup> siècle, actuellement à Vienne qui appartenait au XVI<sup>e</sup> siècle au couvent des chanoines de Consendonck près de Tournhout<sup>4</sup>.

En réalité, la deuxième édition d'Érasme n'est guère qu'une réimpression, à peine modifiée, de la première<sup>5</sup>. Si quelques fautes ont été corrigées, d'autres ont été ajoutées<sup>6</sup> et les deux révisions restent, tout compte fait, assez voisines l'une de l'autre. Mill estimait qu'il n'y avait guère entre elles que

1) Voir *Hist. Cat.*, III, p. 577 s. La seconde édition fut tirée à 2.100 exemplaires. Cf. *Responsio ad notationes novas Lei*, IX, 280 D.

2) On peut noter en outre que dans la deuxième édition la division grecque est indiquée pour tous les livres à l'exception des évangiles.

3) Lettre à Willibald Pirckheimer, du 2 nov. 1517. l. 274, III, col. 268 D. *Novum Testamentum... retexo ac recudo et ita recudo ut aliud opus sit futurum.*

4) Il faut y ajouter un manuscrit du IX<sup>e</sup> siècle des évangiles latins appartenant à la même bibliothèque.

5) Bludau, p. 29.

6) Delitzsch, *Handschriftliche Funde*, I, p. 5. Paul de Lagarde. (*Goett. Gel.-Anz.*, 1894, I, p. 75) estime la seconde édition inférieure à la première.

quatre cents différences dont trois cent trente seulement lui paraissaient constituer des progrès<sup>1</sup>. Cinquante-sept des mille passages de Reuss présentent des différences entre les deux premières éditions d'Érasme<sup>2</sup>. Pour un passage on trouve une leçon qui, ne se rencontrant dans aucun manuscrit, constitue une conjecture, mais une conjecture très heureuse<sup>3</sup>.

Nous passerons rapidement sur les trois autres éditions qui sont dues aux soins d'Érasme. La troisième, qui parut en 1522<sup>4</sup>, suit la seconde d'assez près. Une quarantaine de passages sont corrigés d'après les observations de Stunica<sup>5</sup>, quinze seulement des mille passages collationnés par Reuss présentent des différences entre la seconde et la troisième éditions. Mais l'un de ces passages est le fameux verset des trois témoins *1 Jean 5, 7*. Érasme, dans sa polémique contre Stunica, explique qu'il l'a inséré parce qu'il l'a trouvé dans un manuscrit grec, *ne cui sit causa calumniandi*. Il ne dissimule cependant pas qu'il le tient pour interpolé dans le grec d'après les manuscrits latins<sup>6</sup>. Le

1) § 1134, p. 114.

2) La deuxième édition d'Érasme fut reproduite à Haguenau en 1521 par Thomas Anshelm. C'est la première édition dans laquelle le texte grec ne soit pas accompagné d'une version latine. L'édition de Haguenau fut réimprimée à Strasbourg en 1524 par Wolf Cephalaëus. Cf. Reuss, *Bibl. N. T. G.*, p. 30 s. *Hist. Cat.*, III, p. 578 s.

3) Il s'agit du passage *Jacques 4, 2*, que d'après les manuscrits il faudrait lire : ἐπιθυμεῖτε καὶ οὐκ ἔχετε · φονεύετε καὶ ζηλοῦτε καὶ οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν. Il faut reconnaître, avec le dernier commentateur Windisch (*Die katholischen Briefe*, Tübingen, 1911. dans Lietzmann, *Handbuch zum Neuen Testament*, IV, 2, p. 25), que φονεύετε, pris littéralement, est impossible. Il faut donner à ce mot un sens qui permette de l'associer à ζηλοῦτε et qui en fasse un équivalent de ἐπιθυμεῖτε. On ne voit guère comment on pourrait donner à ce mot une interprétation figurée assez élastique. Érasme, dans sa seconde édition, a mis φθορεύετε, correction graphiquement peu importante et qui donne un sens satisfaisant.

4) Reuss, *Bibl. N. T. G.*, p. 29 ; *Hist. Cat.*, III, p. 579.

5) Bludau, p. 133. Mill (§ 1138, p. 114) relevait dans la troisième édition d'Érasme 118 différences par rapport à la seconde. La-dessus 36 venant de l'édition aldine.

6) *Verumtamen ne quid dissimulem, repertus est apud Anglos graecus codex, unus, in quo habetur quod in vulgatis deest... Ex hoc igitur codice Britannico*



*codex Britannicus* ou bien comme le dit dans les *Annotationes*, *codex apud Anglos repertus*, est le *codex Montfortianus*, le manuscrit 61<sup>1</sup>.

Trois des leçons nouvelles signalées par Reuss dans la troisième édition se trouvent dans la *Complutensis*. La rencontre peut être fortuite ; on admet, en général, que ce n'est que pour sa quatrième édition qu'Érasme a pu utiliser le Nouveau Testament d'Alcala. Cette quatrième édition parut en 1527<sup>2</sup>. Le texte grec et la version d'Érasme y sont accompagnés de la Vulgate. La quatrième édition d'Érasme présente dans vingt-neuf des mille passages de Reuss des leçons nouvelles dont vingt-trois sont celles de la *Complutensis*<sup>3</sup>. Le profit qu'Érasme a tiré du travail des éditeurs espagnols est donc bien petit. « Érasme, dit Delitzsch, n'avait pas assez d'amour de la vérité et d'abnégation pour tirer de ce texte tout le profit qu'il aurait pu en tirer »<sup>4</sup>. La polémique qu'il avait eue avec Stunica lui a peut-être rendu plus difficile de reconnaître le mérite de ses rivaux.

Sa cinquième édition qui parut en 1535<sup>5</sup> ne donne pas la

*reposuimus quod in nostris dicebatur deesse, ne cui sit causa calumniandi, quam et hunc suspicor ad Latinorum codices fuisse castigatum. Apol. ad Stunicam., IX, 353.*

1) Sur ce manuscrit qui date du xvi<sup>e</sup> siècle voir Scrivener, *Plain Introduction*<sup>6</sup>, I, p. 199 s. Rendel Harris, *The Origin of the Leicester Codex*, London, 1887, p. 46-53. Rendel Harris considère comme vraisemblable que le passage considéré a été interpolé dans le manuscrit d'après la Vulgate par un moine franciscain du nom de Froy. En dehors de ce manuscrit, le passage des trois témoins se trouve encore dans le manuscrit 629 (xiv<sup>e</sup> ou xv<sup>e</sup> siècle). Le *codex Ravianus* (110) qui le donne aussi a été reconnu n'être qu'une copie de la *Complutensis* (Gregory, *Textkritik*, p. 135).

2) Reuss, *Bibl. N. T. G.*, p. 36 ; *Hist. Cat.*, III, p. 580.

3) Il y en aurait en tout 106 d'après Mill, § 1141, p. 115.

4) Delitzsch, *Studien*, p. 5. S. Berger (*La Bible au XVI<sup>e</sup> siècle*, p. 56) dit de même : « Érasme n'eut pas la conscience de payer sa dette envers le texte authentique de l'Apocalypse et de faire disparaître les quelques lignes qui n'appartenaient pas à l'original ».

5) Reuss, *Bibl. N. T. G.*, p. 37 ; *Hist. Cat.*, III, p. 583.



Vulgate comme la quatrième. Le texte grec est presque identique à celui de la précédente<sup>1</sup>, Reuss pour les passages étudiés par lui n'a relevé que deux variantes<sup>2</sup>.

#### 4. — L'ÉDITION DE SIMON DE COLINES.

Une mention spéciale doit être faite de l'édition publiée à Paris en 1534 par Simon de Colines (1480?-1546), le beau-père de Robert Estienne<sup>3</sup>. Le texte qui est à la base de cette édition est celui de la troisième édition d'Érasme, mais il n'est pas servilement reproduit<sup>4</sup>. L'éditeur a utilisé aussi la *Complutensis*. C'est son texte qu'on trouve dans cinquante-trois des cent treize passages où Reuss a relevé des divergences entre le Nouveau Testament de Simon de Colines et celui d'Érasme. Dans quatre passages, Colines suit l'édition Aldine, dans quatre autres l'édition Bebel qui est une reproduction de la troisième édition d'Érasme avec un très petit nombre de modifications (neuf sur les mille) que Reuss croit résulter de conjectures plutôt que de l'utilisation de nouveaux manuscrits<sup>5</sup>.

Reuss a relevé chez Simon de Colines cinquante-deux leçons qu'on ne trouve dans aucune édition antérieure et qui, toutes, sont attestées par un ou plusieurs manuscrits. Contrairement à ce qu'avaient fait la *Complutensis* et la troisième édition d'Érasme et à ce que firent tous les éditeurs jusqu'à l'avènement de la critique, Simon de Colines a eu le courage d'éliminer de

1) Mill, (§ 1150, p. 116), ne relève que quatre différences.

2) Sur les réimpressions des éditions d'Érasme, voir Reuss, *Bibl. N. T. G.*, p. 30 ss. et *Hist. Cat.*, III, p. 578 ss.

3) Ph. Renouard, *Bibliographie des éditions de Simon de Colines, 1520-1546*, Paris, 1894, p. 234. Pour le titre et la description voir *Hist. Cat.*, III, p. 582. Le volume, titre compris, est entièrement composé en grec. Le texte est accompagné d'une table des livres et suivi de Vies des évangélistes, et d'arguments des épîtres.

4) Mill (§ 1144, p. 116) estime à 150 les leçons particulières à Simon de Colines.

5) Reuss, *Bibl. N. T. G.*, p. 32 s.

son texte le passage des trois témoins *1 Jean 5, 7*. Il ne s'est malheureusement pas expliqué sur la méthode qu'il a suivie et sur les documents qu'il a utilisés. Il est probable qu'il a connu deux manuscrits des évangiles de la Bibliothèque royale les n<sup>os</sup> 119 et 120 qui datent, l'un et l'autre, du xii<sup>e</sup> ou du xiii<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Le texte de Simon de Colines représente un très respectable effort pour améliorer, par un recours aux manuscrits, le résultat des travaux des premiers éditeurs. Cet effort ne fut pas suivi. Deux siècles s'écouleront avant qu'il se retrouve un éditeur assez courageux pour écarter de son texte le passage *1 Jean 5, 7*<sup>2</sup>; et l'on a pu dire que si l'édition de Simon de Colines avait été suivie comme elle méritait de l'être, la critique du texte aurait économisé un siècle de tâtonnements et de piétinements sur place<sup>3</sup>.

#### 5. — LES ÉDITIONS DE ROBERT ESTIENNE<sup>4</sup>.

On doit à Robert Estienne (1503-1559) quatre éditions du Nouveau Testament grec dont trois publiées à Paris et une à Genève où les persécutions l'avaient obligé à se réfugier.

La première parut en 1546; elle forme deux élégants volumes in-16 composés avec le petit caractère qui venait d'être gravé aux frais de François I<sup>er</sup>. La générosité du roi est vantée dans la préface latine qui commence ainsi : *O mirificam regis nostri optimi et praestantissimi principis liberalitatem...* D'où le nom de *O mirificam* sous lequel ce Nouveau Testament est connu<sup>5</sup>. Cette édition fut reproduite en 1549<sup>6</sup>.

1) S. Berger, *La Bible au XVI<sup>e</sup> siècle*, p. 129; Scrivener, *Plain Introd.*, II, p. 188.

2) Reuss, *Bibl. N. T. G.*, p. 48.

3) Gregory, *Textkritik*, p. 932.

4) A. Renouard, *Annales de l'imprimerie des Estienne*<sup>2</sup>, Paris, 1843, p. 65.

5) *Hist. Cat.*, III, p. 585 s. D'après le catalogue des Estienne, cette édition valait, en 1547, 8 sols, et en 1552, 10 sols.

6) Renouard, p. 75; *Hist. Cat.*, III, p. 587. La seconde édition se distingue de la première par la faute *pulres* dans la préface et par la correction des fautes signalées dans l'erratum de la première édition.



La troisième édition connue sous le nom de *Regia* est de format in-folio. Elle aussi a été composée avec des caractères appartenant à François I<sup>er</sup>. C'est la première édition du Nouveau Testament grec dans laquelle le texte soit accompagné de variantes. Elles sont disposées dans les marges intérieures, les marges extérieures, étant réservées à l'indication des parallèles.

La dernière édition de Robert Estienne a été publiée à Genève en 1551. Elle contient, à côté du texte grec, la Vulgate et la version d'Érasme<sup>1</sup>. C'est la première édition dans laquelle le texte soit divisé en versets. Dans la *Regia* les diverses parties de chaque chapitre n'étaient encore désignées que par des lettres en marge.

Les quatre éditions de Robert Estienne ne présentent entre elles, au point de vue du texte, que des variations peu importantes. Elles reposent sur la *Complutensis* et les éditions d'Érasme d'une part, et, d'autre part, sur la collation faite par Henri Estienne, le jeune fils de Robert, de quinze manuscrits, la plupart de la Bibliothèque royale. Estienne ne les désigne pas d'une manière absolument précise<sup>2</sup>. Il a été cependant possible de les identifier avec une probabilité suffisante, à part deux qui n'ont pu être retrouvés. En voici la liste avec les désignations données par l'éditeur.

1) Renouard, p. 75 s. ; *Hist. Cat.*, III, p. 587 s. Dans certains exemplaires, la date paraît avoir été imprimée MDXLI et le X gratté après coup.

2) Renouard, p. 78 s. ; *Hist. Cat.*, III, p. 588 s.

3) Dans la Préface de l'édition de 1546, Robert Estienne s'exprime ainsi : *Siquidem codices nacti aliquot ipsa vetustatis specie pene adorandos, quorum copiam nobis bibliotheca Regia facile suppeditavit, ex iis ita hunc nostrum recensuimus, ut nullam omnino litteram secus esse pateremur quam plures, iique meliores libri, tanquam testes comprobarent. Adjuti praeterea sumus, cum aliis, tum vero Complutensi editione quam ad vetustissimos Bibliothecae Leonis X. Pont. codices excudi jusserat Hispaniarum cardinalis, Franciscus Simentius, quos eum nostris miro consensu saepissime convenire ex ipsa collatione deprehendimus.* Dans la préface de l'édition de 1550, il nomme : 1° La *Complutensis* ; 2° *Exemplar vetustissimum in Italia ab amicis collatum* ; 3° 8 manuscrits *quae ex Bibliotheca Regia habuimus* ; 4° *ea quae un lique corrigare licuit.*



Désign. d'Est.	Désign. act.	Contenu <sup>1</sup>	Date	Dépôt actuel et cote
α'	Complutensis			
β'	D	e a	VI	Cambridge, Univ. Lib. Nn. 241
γ'	4	e	XI (Martin) XII (Scholz, Scrivener) XIII (Gregory)	Paris, Nat. Gr. 84
δ'	5	e a c p	XII (Scrivener) XIV (Gregory)	— 106
ε'	6	e a p	XI (Scrivener) XIII (Gregory)	— 112
Ϛ'	7	e	XI (Scrivener) XII (Gregory)	— 71
ζ'	8	e	XI	— 49
η'	L	e	VIII	— 62
θ'	38	e a p	XIII	Paris, Coisl. Gr. 61
ι'	567	a c p	XI (Scrivener) XIII (Gregory)	Paris, Nat. Gr. 103 A
ια'	Disparu	a p		
ιβ'	9	e	XII	— 83
ιγ'	398	a c p	XI (Scrivener) XI-XII (Gregory)	Cambridge, Univ. Libr. K. k. 6. 4.
ιδ'	120	e	XII (Scrivener) XIII (Gregory)	Paris, Nat. Suppl. Gr. 185
ιε'	82	a c p r	X	Paris, Nat. Gr. 237
ιϚ'	Disparu	r		

Les collations d'Henri Estienne n'ont, sans doute, pas été faites avec toute la minutie qui est de règle de nos jours dans cette sorte de travaux. Scrivener a constaté, par exemple, que le Nouveau Testament d'Alcala est cité par Estienne correctement cinq cent cinquante-quatre fois et incorrectement soixante-seize fois<sup>1</sup>. La proportion d'erreurs ne doit pas être moins forte pour les manuscrits.

D'après Mill, l'édition de 1546 se séparait de la *Complutensis* en cinq cent quatre vingt-un passages. Dans trois cent soixante

1) Nous nous servons des désignations habituelles : e, évangiles ; a, actes ; c, catholiques ; p, Paul ; r. (*revelatio*), apocalypse.  
2) Scrivener, *Plain Introd.*<sup>4</sup>, II. p. 190. Cf. I, p. 124, n. 3.

et un d'entre eux Estienne aurait la meilleure leçon, empruntée quinze fois aux manuscrits, six fois aux troisième et quatrième éditions d'Érasme, à l'édition Aldine et à celle de Simon de Colines, trois cent quarante fois à la cinquième édition d'Érasme. Dans les deux cent vingt autres cas où Estienne se sépare de la *Complutensis*, il suit vingt-deux fois des manuscrits et cent quatre-vingt-dix-huit fois la cinquième édition d'Érasme<sup>1</sup>.

Les collations de Reuss mettent en lumière cette relation du texte d'Estienne avec celui des éditeurs antérieurs. Elles établissent six cent cinquante-six accords à la fois avec la *Complutensis* et la cinquième édition d'Érasme, deux cent trente-trois avec la cinquième édition d'Érasme, quatre-vingt-seize avec la *Complutensis* seule, six présentent une combinaison d'Érasme et de la *Complutensis* et neuf sont différentes à la fois d'Érasme et de la *Complutensis*.

La seconde édition qui est de 1549, ne se sépare de la première, d'après Mill, qu'en soixante-sept passages<sup>2</sup>. Reuss répartit ainsi les quinze divergences qu'il relève dans la seconde édition par rapport à la première : sept abandons de la *Complutensis* pour Érasme, un abandon d'Érasme pour la *Complutensis*, trois leçons nouvelles substituées à des leçons d'Érasme, une leçon d'Érasme modifiée, et trois leçons nouvelles.

D'après Mill, le texte de la troisième édition (1550) se sépare de celui des précédentes en deux cent quatre-vingt-quatre passages : la dessus, dix viennent de Simon de Colines, trente et un de la *Complutensis* et quatre-vingt-dix-neuf d'Érasme<sup>3</sup>.

Dans la troisième édition d'Estienne on discerne comme une sorte de lassitude et de timidité. L'autorité des éditions, c'est-à-dire de la tradition, l'emporte sur celle des manuscrits, c'est-à-dire de l'innovation. Au total, Reuss compte quatre cent

1) Mill, § 1177, p. 119.

2) Mill, § 1220, p. 125.

3) Mill, §§ 1228-1229, p. 126-127.

cinquante-neuf accords avec la *Complutensis*, deux cent soixante-sept avec Érasme, six cent cinquante-deux avec ces deux éditions réunies, vingt-deux leçons nouvelles et il remarque que les divergences d'avec Érasme se rencontrent presque toutes dans les livres historiques mais sont extrêmement rares dans les épîtres et dans l'Apocalypse. *Progrediente labore*, remarque-t-il, *emendandi vel studium, vel audacia editorem defecit*<sup>1</sup>.

La dernière édition (1551) a suivi la première de trop près pour avoir pu donner une récénsion sensiblement différente du texte. Reuss ne relève que six variantes<sup>2</sup>.

#### 6. — LES ÉDITIONS DE THÉODORE DE BÈZE.

Théodore de Bèze (1519-1605) n'a pas publié, à lui seul, moins de dix éditions du Nouveau Testament grec<sup>3</sup> qui ont été reproduites un très grand nombre de fois<sup>4</sup> et ont servi de base au texte reçu. Dès 1557, Théodore de Bèze avait publié chez Robert II Estienne, à Genève, une nouvelle version latine du Nouveau Testament accompagnée d'*Annotationes*. Il eut à sa disposition pour l'établissement du texte plus de matériaux qu'aucun de ses devanciers. Henri Estienne lui avait donné les collations qui avaient servi à son père, augmentées de celles de dix manuscrits nouveaux et de la plupart des éditions anté-

1) Reuss, *Bibl. N. T. G.*, p. 54. Cf. Samuel Berger, *La Bible au XVI<sup>e</sup> siècle*, p. 130.

2) Sur les réimpressions des éditions des Estienne, voir Reuss, *Bibl. N. T. G.*, p. 51; *Hist. Cat.*, III, p. 586 ss.

3) Voici le titre de la première de ces éditions : *Iesu Christi D. N. Nouum Testamentum siue Nouum foedus. Cuius Graeco textui respondent interpretationes duae. .... Excudebat Henricus Stephanus, illustris viri Hulthreci Fuggeri typographus*, [Geneva] 1565. Il y eut en tout quatre éditions in-folio : 1565, 1582, 1588 (ou 9) [il y a des exemplaires de cette édition avec l'une et avec l'autre de ces deux dates], 1598, et six éditions in-8° : 1565, 1567, 1580, 1590, 1604, 1611. Sur ces diverses éditions, voir Reuss, *Bibl. N. T. G.*, p. 84 ss.; *Hist. Cat.*, III, p. 591 ss.

4) Voir Reuss, *Bibl. N. T. G.*, p. 84 ss.



rieures<sup>1</sup>; il a eu entre les mains d'autres manuscrits, notamment les deux qui sont désignés par la lettre D et dont l'un, le célèbre codex D des évangiles, a été donné par lui à l'université de Cambridge. Il a pu utiliser certaines versions orientales, comme la Peschitto qui avait été publiée en 1569 par Tremellius et, pour certains livres au moins, la version arabe traduite en latin par Franz Junius<sup>2</sup>. Cependant de ces riches matériaux, Théodore de Bèze n'a tiré qu'un profit fort médiocre, soit qu'il n'ait pas osé corriger trop profondément le texte de ses prédécesseurs<sup>3</sup>, soit qu'il n'ait pas véritablement saisi l'intérêt que présentait l'établissement d'un texte correct<sup>4</sup>.

Le texte de Théodore de Bèze diffère assez peu de celui de Robert Estienne 1551. Wettstein estimait les leçons nouvelles à cinquante et pensait qu'il faudrait tripler ce nombre si on voulait tenir compte des leçons supposées par Théodore de Bèze, soit dans les *Annotationes*, soit dans sa version latine<sup>5</sup>.

Sur ses mille passages, Reuss n'en relève que vingt-cinq pour lesquels la première édition de Théodore de Bèze se sépare de la quatrième de Robert Estienne. Dans neuf seulement de ces vingt-cinq passages, de Bèze adopte une leçon nouvelle. La comparaison du texte de Théodore de Bèze avec ceux des éditions antérieures donne les résultats suivants : il suit Érasme dans deux cent cinquante-six passages, la *Complutensis* dans soixante et un, ces deux éditions réunies dans six cent quarante-neuf, Estienne dans vingt-cinq et a neuf leçons particulières. Dans ses éditions ultérieures Théodore de Bèze n'a que très peu modifié son texte. Reuss ne relève qu'une leçon nouvelle dans la seconde, deux de plus dans la troisième,

1) Mill, § 1258, p. 131.

2) Gregory, *Textkritik*, p. 935.

3) Ainsi qu'on peut le conjecturer, puisqu'il admet dans les *Annotationes* et suppose dans la version latine des corrections qu'il n'a pas faites, ou n'a pas osé faire dans le texte grec. Cf. Reuss, *Bibl. N. T. G.*, p. 84.

4) Mill, § 1258, p. 131; Reuss, *Bibl. N. T. G.*, p. 84.

5) D'après Scrivener, *Plain introduction*<sup>4</sup>, II, p. 193.

deux autres encore (des leçons d'Érasme), dans la quatrième. L'édition de 1582 est un peu plus modifiée : Reuss y a relevé trente-neuf et non plus seulement vingt-cinq leçons qui ne viennent pas de Robert Estienne. En dernière analyse le texte de Théodore de Bèze ne saurait donc être considéré comme une récénsion originale. C'est la reproduction du texte de Robert Estienne, lequel n'était en somme, nous l'avons vu, qu'une combinaison d'Érasme et de la *Complutensis* timidement corrigée sur quelques points d'après un petit nombre de manuscrits. C'est ce texte qui, répandu au XVII<sup>e</sup> siècle par les Elzevier, va devenir le texte reçu, lequel, par une singulière aberration, sera longtemps revêtu d'une autorité quasi divine.

#### 7. — LES POLYGLOTTES D'ANVERS, DE PARIS ET DE LONDRES

Le célèbre imprimeur Christophe Plantin d'Anvers donna dans le tome V de la Bible polyglotte connue sous le nom de Polyglotte d'Anvers<sup>1</sup> un texte qui combine la *Complutensis* et la troisième édition de Robert Estienne. Le Nouveau Testament remplit le tome V (1571). Le texte est disposé en quatre colonnes : syriaque, version latine du syriaque, vulgate, grec. En bas des pages, le texte syriaque est répété en caractères hébraïques. Le syriaque manque pour la II<sup>e</sup> épître de Pierre, la deuxième et la troisième de Jean, Jude et l'Apocalypse. Le Nouveau Testament grec est donné une seconde fois, à peine modifié au tome VII<sup>2</sup> (1572) avec la Vulgate et une traduction littérale interlinéaire d'Arias Montanus, le directeur de l'entreprise. Quelques variantes sont données en marge.

Le texte de la Polyglotte d'Anvers se retrouve presque intégralement dans la Polyglotte de Paris publiée par Michel Le Jay de 1629 à 1645<sup>3</sup>. Le Nouveau Testament qui forme les deux parties du tome V donne les mêmes textes que la Polyglotte

1) Pour le titre et la description voir *Hist. Cat.*, II, p. 9 ss., 8 vol. in-folio.

2) Dans certains exemplaires ce volume est le t. VIII.

3) Pour le titre et la description, voir *Hist. Cat.*, II, p. 20 ss.



d'Anvers mais avec addition de la version syriaque pour ceux des livres pour lesquels elle n'était pas donnée dans l'œuvre d'Arias Montanus et substitution de la version arabe au texte syriaque en caractères hébraïques.

Nous nommerons encore ici la dernière des grandes polyglottes, celle de Londres publiée de 1655 à 1657 par Brian Walton<sup>1</sup>. Le texte grec du Nouveau Testament est celui de l'édition de Robert Estienne de 1550, il est accompagné de la version d'Arias Montanus, de la Vulgate, des versions syriaque,

Désignation de Walt.	Désignation act.	Contenu	Age	Dépôt actuel et cote.
Cant.	D	e a	VI	Cambridge, Univ. Lib. 2.41.
Clar.	D	p	VI	Paris, Nat. Gr. 107.
Gon.	59	e	XII	Cambridge, Caius College 403.
EM.	64	e	XII ou XIII	Marquis Bute.
id.	356	a p	XII	Cambridge, Emmanuel College I. 435.
Goog.	62	e	?	Manuscrit perdu, mais dont une collation est conservée. Cambridge, Emmanuel College.
Mont.	61	e a p r	XV ou XVI	Dublin, Trinity College A. 4. 21.
Lin.	56	e	XV ou XVI	Oxford, Lincoln College Gr. II 18.
id.	326	a p	XII	Id. 25.
Magd 1.	57	e a p	XII	Oxford, Magdalen College 9.
» 2.	1.907	p	XI ou XII	Id. 7.
Nov. 1.	58	e	XV	Oxford, New College 68.
» 2.	327	a p	XIII	Id. 59.
Bodl. 1.	47	e	XV	Oxford, Bodleian Library, Misc. 9.
Trit. ou	96	e	XV	Id. 8.
Bodl. 2.				

1) Pour le titre et la description, voir *Hist. Cat.*, II, p. 23 s. 7 vol. in-folio. Le Nouveau Testament est au tome V.



arabe, éthiopienne, et, pour les évangiles, perse; chacune est accompagnée d'une traduction latine. Au bas des pages sont indiquées les variantes du manuscrit A. On trouve, en outre, au tome VI, une collection de variantes réunies par l'archevêque Ussher. Ce sont celles des éditions antérieures, les variantes données dans l'édition de 1550, et celles qui proviennent de collations nouvelles qui ont porté sur seize manuscrits dont nous donnons la liste ci-contre avec les désignations adoptées dans la Polyglotte.

#### 8. — LE TEXTE REÇU DES ELZEVIER<sup>1</sup>

En faisant abstraction des réimpressions, on compte sept éditions des Elzevier : I : 1624 (in-24); II : 1633 (in-24); III : 1641 (in-24); IV : 1656 (in-32); V : 1662 (in-16); VI : 1670 (in-16); VII : 1678 (in-16)<sup>2</sup>. Les trois premières ont été publiées à Leyde, les quatre autres à Amsterdam. Le texte de ces éditions se donne comme puisé *ex regijs, aliisque optimis editionibus* ce qui paraît se rapporter soit à l'édition de 1550 de Robert Estienne, soit à la Polyglotte d'Anvers. En fait, ce n'est ni à l'une ni à l'autre de ces éditions que le texte est emprunté, mais à la première édition in-8 de Théodore de Bèze (1565), à peine corrigée en quelques passages d'après la troisième édition du même auteur (1580)<sup>3</sup>. Les variantes que les diverses éditions des Elzevier présentent entre elles sont de très minime importance<sup>4</sup>.

1) Alphonse Willems, *Les Elzevier. Histoire et Annales typographiques*, Bruxelles, Paris, La Haye, 1880; G. Berghmann, *Supplément à l'ouvrage sur les Elzevier de M. Alphonse Willems*, Stockholm, 1897.

2) Voici : le titre de la première de ces éditions : 'Η Καινή Διαθήκη. *Novum Testamentum ex Regijs aliisque optimis editionibus cum cura expressum*. Ex Officina Elzeviriana. Lugduni Batavorum, 1624. Pour les titres et les descriptions des diverses éditions des Elzevier, voir *Hist. Cat.*, III, p. 603, 607, 608, 611, 613, 614, 616.

3) Reuss, *Bibl. N. T. G.*, p. 109 ss.

4) Reuss (*Bibl. N. T. G.*, p. 110 ss.) a relevé dans la deuxième édition une différence par rapport à la première, dans la troisième trois leçons nouvelles

On confond souvent le texte des Elzevier avec celui de Robert Estienne 1550. Il convient d'en bien marquer les différences et d'indiquer que c'est par l'intermédiaire de Théodore de Bèze que le texte des Elzevier s'apparente à celui de Robert Estienne. Il n'y a pas une leçon d'Estienne qui se trouve chez les Elzevier sans s'être trouvée auparavant chez Théodore de Bèze. Tischendorf a noté cent cinquante passages où le texte des Elzevier est différent de celui de Robert Estienne; Gregory porte ce nombre à deux cent cinquante-six en y faisant entrer, il est vrai, quatre-vingts cas où les divergences ne portent que sur des vétilles comme des nuances d'accentuation ou de ponctuation<sup>1</sup>.

Dans la préface de l'édition de 1633 on lit cette phrase : *Textum ergo habes nunc ab omnibus receptum in quo nihil immutatum aut corruptum damus*. Ces mots qui répondent si peu à la réalité ont eu la singulière fortune de recevoir, après coup, leur confirmation de la pratique des théologiens. Ce texte, de médiocre valeur, même pour l'époque où il a vu le jour, a été pendant deux siècles et demi admis et presque canonisé et il a fallu des efforts répétés et prolongés pour ébranler son autorité.

### 9. — LE XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE

On sait quelle domination durable, il faudrait plutôt dire quelle effroyable tyrannie a exercée le texte reçu. Lachmann, en 1831, a été le premier qui ait systématiquement rompu avec lui et publié une édition qui fut autre chose qu'une correction plus ou moins timide du texte des Elzevier et ce n'est qu'en 1904, à l'occasion de son centenaire, que la Société Biblique britannique et étrangère, la plus grande productrice

dans la quatrième une divergence par rapport à la seconde et la correction d'une faute. La cinquième et la sixième sont identiques à la quatrième. La septième ne s'en distingue que par la correction d'une faute qui avait persisté dans toutes les éditions précédentes."

1) Gregory, *Textkritik*, p. 937.



de Nouveaux Testaments et de Bibles, a renoncé à publier le texte reçu du Nouveau Testament et à le mettre à la base de ses versions<sup>1</sup>.

Nous n'entreprendrons pas de retracer ici en détail l'histoire de cet affranchissement. Nous n'en donnerons qu'un très rapide aperçu. Il suffira cependant, croyons-nous, pour démontrer que les éditeurs du Nouveau Testament sont loin de mériter l'accusation de témérité et d'arbitraire que M. Wilmotte fait peser sur eux. Depuis la constitution du texte reçu jusqu'en 1831, le principal effort des critiques a eu pour objet l'accumulation de matériaux et ce n'est qu'avec une extrême réserve et même avec timidité que ces matériaux ont parfois été utilisés par eux, non pas pour établir un texte nouveau, mais pour corriger prudemment le texte traditionnel.

Il faut nommer d'abord le grec Jean Matthieu Caryophyllus († 1635) qui fit de vingt-deux manuscrits, principalement de Rome, des collations que le P. Possin publia en 1673<sup>2</sup>, puis Etienne de Courcelles (1586-1629) qui publia à Amsterdam quatre éditions successives du Nouveau Testament<sup>3</sup> dans lesquelles le texte reçu était accompagné d'une collection de variantes. John Fell (1625-1686), dans son édition de 1675<sup>4</sup>,

1) Pendant le premier siècle de son existence, la Société Biblique britannique et étrangère n'a pas répandu moins de 446.396 exemplaires du texte reçu, soit en éditions purement grecques, soit en éditions bilingues, soit en livres détachés (Nestle, *Einf.*, p. 16).

2) *Catena Graecorum Patrum in evangelium secundum Marcum*, Rome, 1673.

3) Ἡ Καινὴ Διαθήκη. *Novum Testamentum. Editio nova in qua diligentius quam unquam antea variantes lectiones tam ex manuscriptis quam impressis codicibus collectae et parallela Scripturae loca annotata sunt studio et labore Stephani Curcellaei*. Ex officina Elzeviriana, Amstelodami, 1658. 12° Pour la description de ce volume, voir *Hist. Cat.*, III, p. 612 s. Les autres éditions parurent en 1675, 1685, 1699 (*Hist. Cat.*, III, p. 615, 617, 619). Etienne de Courcelles eut le courage de mettre entre crochets le passage des trois témoins (1 Jn. 5, 7). Il soutenait que, le cas échéant, il fallait recourir à la conjecture.

4) Τῆς καινῆς διαθήκης ἅπαντα. *Novi Testamenti libri omnes. Accesserunt parallela scripturae loca necnon variantes lectiones ex plus 400 Mss codicibus et*



suit la même méthode qu'Etienne de Courcelles. Il se borne à accompagner de variantes le texte des Elzevier.

John Mill (1645-1705) n'a pas collationné pour son édition parue en 1707<sup>1</sup>, moins de cent manuscrits. Il a mis en tête de son œuvre de très importants prolégomènes qui sont une véritable histoire du texte et qui, pour ce qui concerne notamment la collation des éditions antérieures à la sienne, méritent encore d'être consultés. Nous les avons maintes fois utilisés. Mais le texte donné est celui de Robert Estienne (1550), bien que dans sa préface Mill ne dissimule nullement que, pour bien des passages, d'autres leçons lui paraissent devoir être préférées à celles de Robert Estienne.

Richard Bentley (1662-1742) aurait, sans doute, d'après les principes posés par lui en 1720<sup>2</sup>, donné une édition véritablement nouvelle s'il avait pu réaliser ses projets.

William (ou Daniel) Mace († 1753<sup>3</sup>) corrige le texte traditionnel en soixante-quatorze passages sur les mille collationnés par Reuss. C'est des leçons de manuscrits qu'il s'inspire, toutefois en un passage (*Gal. 4, 25*) il hasarde une conjecture (τὸ γὰρ Ἀγαρ συστοιχεῖ) en la justifiant par la remarque suivante : *there is no ms. so old as a common sense*.

*antiquis versionibus collectae*, Oxonii e theatro Sheldoniano, Anno Dom. MDCLXXV 12°. Description : *Hist. Cat.*, III, p. 616.

1) Ἡ Καινὴ Διαθήκη. *Novum Testamentum cum lectionibus variantibus MSS exemplarium, versionum, editionum, SS Patrum et Scriptorum ecclesiasticorum...* Studio et labore Joannis Millii. S. T. P. e theatro Sheldoniano Oxonii a 1707, f°. Description : *Hist. Cat.*, III, p. 620 s. Une seconde édition publiée par les soins de Kuster (1670-1716) parut à Amsterdam en 1710.

2) *Proposals for printing a critical edition of the New Testament in Greek and Latin*. Ce programme était accompagné du chapitre XXII de l'Apocalypse. On trouvera la reproduction du tout dans C. R. Gregory, *Novum Testamentum graece*, ed. Tischendorf octava critica major, *Prolegomena*, Lipsiae, 1894, pp. 231-240.

3) *The New Testament in Greek and English containing the original text corrected from the authority of the most authentic manuscripts*, Londini, 1729, 8°. 2 vol. Description : *Hist. Cat.*, I, p. 267, III, p. 625.

Bengel (1687-1752)<sup>1</sup> réunit un très riche appareil critique dans lequel, au lieu de donner toutes les variantes au hasard, il les classe suivant la valeur plus ou moins grande qu'il leur attribue. Il n'ose pas cependant corriger le texte traditionnel d'après son jugement personnel mais s'impose comme règle de ne recevoir aucune leçon qui ne se trouve dans quelque édition antérieure, quand bien même elle serait recommandée par l'autorité de mille manuscrits.

Wettstein (1693-1754)<sup>2</sup> n'est pas moins prudent. C'est toujours le texte des Elzevier qu'il imprime mais en l'accompagnant d'une collection de variantes parmi lesquelles il indique celles qui lui semblent les meilleures.

Griessbach (1745-1812)<sup>3</sup> marque encore un progrès. Non seulement il enrichit l'appareil critique en utilisant, outre les manuscrits, les versions et les citations des Pères, mais encore il juge les variantes d'après une théorie sur l'histoire du texte

1) 'H Kαινὴ Διαθήκη. *Novum Testamentum graecum, ita adornatum ut textus probatarum editionum medullam, margo variantium lectionum in suas classes distributarum, locorumque parallelorum delectum, apparatus subjunctus criseos sacrae, Millianae praesertim, compendium, limam, supplementum ac fructum exhibeat.* inservienti Io. Alb. Bengelio, Tubingae, a. 1734, 4°. Description : *Hist. Cat.*, III, p. 626 s.

2) 'H Kαινὴ Διαθήκη. *Novum Testamentum graecum editionis receptae cum lectionibus variantibus codicum MSS, editionum aliarum, versionum et Patrum, necnon Commentario pleniore ex Scriptoribus veteribus Hebraeis, Graecis et Latinis historiam et vim verborum illustrante, opera et studio Joannis Jacobi Wetstenii, Amstelaedami, 1751-1752, f°. 2 vol.* Description : *Hist. Cat.*, III, p. 629 s.

3) Sur les diverses éditions de Griessbach voir Reuss, *Biblioth. N. T. G.*, pp. 193-204. Voici le titre des deux principales : *Novum Testamentum Graece, textum ad fidem codicum versionum et patrum extendavit et lectionis varietatem adjecit*, Io. Jac. Griessbach..., Halae, 1775-77, 8°, 2 vols. Description : *Hist. Cat.*, III, p. 632 s. *Novum Testamentum graece. Textum ad fidem codicum versionum et patrum recensuit et lectionis varietatem adjecit. D. Jo. Jac. Griesbach... Editio secunda emendatior, multoque locupletior*, Ienae, 1796-1806. Description : *Hist. Cat.*, III, p. 639. Sur les 1.000 passages de Reuss la première édition de Griessbach donne 665 leçons des Elzeviers, 265 d'autres éditeurs, 55 leçons nouvelles, enfin dans 15 cas, Griessbach ne se prononce pas et laisse le choix entre deux leçons.



et les relations de ses diverses familles entre elles. Mais c'est toujours le texte traditionnel qu'il prend comme point de départ et s'efforce d'améliorer.

L'édition de Harwood (1729-1794)<sup>1</sup> utilise principalement les manuscrits D<sup>ea</sup> et D<sup>p</sup> et, accessoirement, le manuscrit A. Elle est plus indépendante encore que celle de Griessbach à l'égard de la tradition puisque, tandis que l'édition de Griessbach ne contenait que cinquante-cinq leçons nouvelles sur les mille passages de Reuss, l'édition Harwood en contient cinq cent quatorze, mais les jugements de Harwood ne reposent pas comme ceux de Griessbach sur une théorie critique.

Le système de Griessbach a été très vivement combattu par Matthaei (1744-1811) qui publia lui-même deux éditions du Nouveau Testament<sup>2</sup>. Lui aussi se propose de corriger le texte des Elzeviers d'après les manuscrits, mais comme au lieu de les classer par familles il suit le principe de la majorité, c'est aux manuscrits byzantins, c'est-à-dire à ceux qui donnent un texte qui se rapproche le plus du texte reçu, qu'il donne la prépondérance. Le plus souvent il reproduit des leçons déjà données par quelque éditeur antérieur. Sur les mille passages de Reuss, il n'y en a que deux où Matthaei ait une leçon nouvelle.

#### 10. — LACHMANN ET LES CRITIQUES MODERNES

Avec Lachmann s'inaugure la critique moderne. Il ne s'agit plus seulement d'améliorer le texte traditionnel, mais d'en établir un qui repose sur le classement des manuscrits en familles et sur la reconstitution de l'histoire de la tradition manuscrite. Les théories sur l'histoire du texte varieront sui-

1) *The New Testament collated with the most approved manuscripts...* By E. Harwood D. D..., London, 1776, 12°, 2 vol. Description : *Hist. Cat.*, III, p. 632.

2) *Novum Testamentum XII tomis distinctum graece et latine...* Rigae, a. 1788. Titre complet et description : *Hist. Cat.*, III, p. 634 s. — *Novum Testamentum graece.* . Wittebergae. 1803, Curiae Variscorum, 1804, Ronneburgi, 1807.



vant les auteurs, mais le principe de la critique restera celui qui avait été posé, sinon systématiquement pratiqué, par Griessbach : le principe historique. Sur ce point les éditeurs, Lachmann (1793-1851)<sup>1</sup>, Tischendorf (1815-1874)<sup>2</sup>, Tregelles (1813-1875)<sup>3</sup>, Westcott (1825-1901) et Hort (1828-1892)<sup>4</sup>, Bernhard Weiss (1827-1918)<sup>5</sup>, von Soden (1852-1914)<sup>6</sup>, Blass<sup>7</sup> (1843-

1) *Novum Testamentum graece ex recensione Caroli Lachmanni, Editio Stereotypa*, Berlin, 1831 (Description : *Hist. Cat.*, III, p. 648) cf. Lachmann, *Rechenschaft über seine Ausgabe des Neuen Testaments, Studien und Kritiken*, 1830, pp. 817-845. *Novum Testamentum graece et latine*, Carolus Lachmannus recensuit, Philippus Buttmannus Ph. F. graecae lectionis auctoritates apposuit, Berolini, 1842, 2 vol. (Description : *Historical Cat.*, III, p. 655).

2) Sur les diverses éditions publiées par Tischendorf et leurs multiples réimpressions, comme sur la manière dont on peut les grouper, voir par exemple C. R. Gregory, *Prolegomena de l'octava critica major* de Tischendorf, p. 21, 279-280 ; Bertheau, art. *Tischendorf*, R. E., XIX<sup>e</sup>, p. 788. Nous nous bornerons à donner le titre de la première et de la dernière publiée du vivant de Tischendorf : *Novum Testamentum graece. Textum ad fidem antiquorum testium recensuit, brevem apparatus criticum... subjunxit...* Aenoth. Ferd. Const. Tischendorf... Lipsiae, 1841. *Novum Testamentum graece. Ad antiquissimos testes denuo recensuit, apparatus criticum omni studio perfectum apposuit, commentationem isagogicam praetextuit* Constantinus Tischendorf, *Editio octava critica major*, Lipsiae, 1869-1872, 2 vol. On trouvera les titres des autres éditions dans *Hist. Cat.*, III, p. 654 ss.

3) *The Greek New Testament edited from ancient authorities, with their various readings in full, and the Latin version of Jerome*, by Samuel Prideaux Tregelles, London, 1857-1879, 2 vol. 8°.

4) *The New Testament in the original Greek. The text revised*, by Brooke Foss Westcott D. D. and Fenton John Anthony Hort D. D., Cambridge, 1881, 2 vol. 8°.

5) *Das Neue Testament. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung* von D. Bernhard Weiss, Leipzig, 1894-1900, 3 vol. — *Das Neue Testament Handausgabe* von D. Bernhard Weiss, *Zweite Auflage*, Leipzig, 1902-1905, 3 vol. 8°.

6) *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte* von D. Theol. Hermann Freiherr von Soden, Berlin, 1902. — Goettingen, 1913, 4 vol. 8°.

7) *Acta apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter editio philologica...* Goettingen, 1895. *Id. secundum formam quae videtur romanam*, Lipsiae, 1896. *Evangelium secundum Lucam... secundum formam quae videtur romanam*, Lipsiae, 1897. *Evangelium secundum Matthaeum...* Lipsiae, 1901. *Evangelium secundum Iohannem...* Lipsiae, 1902. *(Barnabas) Brief an die Hebräer, Text mit Angabe des Rhythmen*, Halle, a. S., 1903.

1907), Baljon (1861-1908)<sup>1</sup> etc.<sup>2</sup>, sont entièrement d'accord. Ils diffèrent entre eux sur de nombreux points, par exemple sur l'autorité relative qu'il faut accorder aux différents groupes de témoignages, Tischendorf ayant une prédilection marquée pour le *Sinaiticus* (α) tandis que Westcott et Hort lui préfèrent le *Vaticanus* (B). B. Weiss négligeant systématiquement les minuscules tandis que von Soden rejette la distinction entre majuscules et minuscules, Blass, enfin, accordant aux versions antiques et aux citations des Pères une importance plus grande qu'aucun de ses devanciers. Tous n'ont pas non plus exactement la même théorie sur la distinction des diverses familles ou leurs relations entre elles, mais tous sont d'accord sur ce point que le texte critique doit reposer sur les témoignages anciens.

#### 11. — L'EMPLOI DE LA CONJECTURE DEPUIS LE XVI<sup>e</sup> SIÈCLE

Pas plus pour la période qui a précédé l'établissement du texte reçu que pour celle qui a suivi on ne peut dire que les éditeurs aient abusé de la méthode conjecturale et on ne voit pas ce qui, dans leur manière de faire, ressemble à ces « corrections et transpositions dans le texte de l'Écriture » dont M. Wilmotte parle après Baillet, de cette correction insidieuse des textes qui lui paraît une conséquence de la méthode érasmiennne.

Mais il convient de ne laisser subsister sur ce point aucune obscurité. Laissant de côté la question de principe, la légitimité ou l'illégitimité de l'emploi de la méthode conjecturale sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, demandons-nous quelle a été, en fait, la place de la conjecture dans l'histoire du texte. Une enquête absolument complète sur ce point exigerait la collation des quelque mille éditions du Nouveau Testament

1) *Novum Testamentum Graece praesertim in (sic) usum studiosorum recognovit et brevibus annotationibus instruxit J. M. S. Baljon, Groningae, 1898.*

2) En 1920 a dû paraître à Dusseldorf : *Novum Testamentum graece textum recensuit, apparatus criticum addidit H. J. Vogels.*



grec qui ont vu le jour, mais une enquête partielle, suffisamment large pour être probante, peut être faite assez facilement grâce à la *Bibliotheca Novi Testamenti Graeci* que nous devons à l'érudition du théologien strasbourgeois Edouard Reuss<sup>1</sup>.

Il convient toutefois d'observer que les premiers éditeurs ne s'étant pas nettement expliqués sur les conditions dans lesquelles ils ont travaillé et sur les matériaux qu'ils ont eus à leur disposition, il n'est pas toujours possible de dire avec certitude si telle leçon adoptée par eux et qui est attestée par un ou plusieurs manuscrits n'était pas, pour eux, une conjecture, parce qu'ils ignoraient ce ou ces manuscrits<sup>2</sup>. Dans l'impossibilité où nous sommes de résoudre les questions de cet ordre, nous nous bornerons à considérer comme conjectures les leçons adoptées par un éditeur alors qu'elles ne sont attestées par aucun manuscrit ou par aucune version actuellement connus. Nous éliminons ainsi, de parti pris, les conjectures les plus heureuses, celles qui ont reçu la confirmation d'une découverte ultérieure<sup>3</sup>.

Dans l'édition d'Alcala, autant qu'on en peut juger, il ne semble pas y avoir de conjecture proprement dite. On ne peut,

1) Voir p. 6 n. 1.

2) Comme exemple de ces conjectures plus tard confirmées par la découverte de manuscrits nous pouvons citer la leçon *καυθήσομαι* dans *1 Cor. 13,3* adoptée par Nicolas Gerbel dans la reproduction de la seconde édition d'Érasme qu'il a donnée à Haguenau chez l'imprimeur Thomas Anshelm, en 1521. Cette leçon est celle des manuscrits DEFGL.

3) Nous ne considérerons pas non plus comme des conjectures un certain nombre de leçons qui se trouvent dans diverses éditions sans être appuyées par aucun manuscrit mais qui sont manifestement des fautes dues à l'inattention des éditeurs ou à la négligence des typographes, par exemple l'omission de *ἀγαθόν ζητησάτω* (*1 Pi. 3, 11*) dans la 3<sup>e</sup> édition de Robert Estienne (1550) *φρονεῖτε* (*Jacq. 4, 2*) dans la réimpression de la 4<sup>e</sup> édition de Robert Estienne, à Bâle, en 1570, etc. Il y a, il est vrai, quelques cas où l'on peut se demander si on a affaire à une faute d'impression ou à une correction. En voici quelques exemples : *Lc. 6, 48* *τεθεμελίωται* pour *τεθεμελίωτο* (Polyglotte de Paris, 1630); *Rom. 2, 17* *ἰδοὺ* pour *ἴδε* ou *εἰ σὺ* (Turin, 1663); *Mc. 2, 7* *τί οὗτος οὕτως βλασφημεῖ*. (Ed. Harwood, Londres, 1776). *Jn. 1, 27* *οὐ. ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ὡς ἔμπροσθεν μου γέγονεν* (id.).



en effet, donner ce nom au procédé suivi dans *Mt. 6, 13* où la doxologie de l'oraison dominicale est supprimée bien qu'elle se trouve dans les manuscrits grecs parce que dans l'église grecque, elle est prononcée par le prêtre seul et non par les fidèles, ce qui prouverait qu'elle n'est pas un élément de l'oraison dominicale. Ce qu'il y a ici, ce n'est pas en réalité une correction conjecturale, c'est une conformation du texte grec à la tradition latine. Il y en a d'autres dans l'édition d'Alcala, notamment dans le fameux passage *1 Jean 1, 7*.

De même, dans la première édition d'Érasme, il ne semble y avoir eu que négligence dans la reproduction du texte grec d'une part, et, de l'autre, restitution du texte grec d'après la Vulgate latine là où, comme à la fin de l'Apocalypse, les textes grecs connus par Érasme présentaient des lacunes.

Nous avons signalé une conjecture dans la seconde édition d'Érasme (1519)<sup>1</sup>. Il faut en ajouter deux autres : la première est une simple variante grammaticale Γαλιλαίας au lieu de Γαλιλαίαν dans *Luc 23, 6* : la seconde, inspirée par certains textes latins, et qui, pour cela, n'est pas une pure conjecture est la substitution de πτωχός à τυφλός dans *Jean 9, 8*.

Dans la reproduction de cette deuxième édition d'Érasme imprimée à Haguenau en 1521<sup>2</sup>, Reuss a relevé deux corrections grammaticales conjecturales : *Mt. 21, 7* ἐπεκάθησεν pour ἐπεκάθισεν ou ἐπεκάθισαν et *Actes 21, 3* ἀναφανέντος δὲ τῆς Κύπρου pour ἀναφάναντες (ou ἀναφάνεντες) δὲ τῆς Κύπρου. Théodore de Bèze, dans son édition in-folio de 1582, donne pour *Actes 4, 25* la conjecture : ὁ πνεῦματι ἁγίῳ διὰ στόματος Δαυείδ.

On trouve deux conjectures dans l'édition de Tournes (Genève 1628-1629). Elles sont l'une et l'autre dans l'Apocalypse : *21, 24* περιπατήσουσιν τὰ ἔθνη τῶν σωζομένων διὰ τοῦ φωτός et *22, 19* ἀπὸ τοῦ βιβλίου.

1) Voir p. 28 n. 3.

2) *Novum Testamentum Graece In aedibus Thomae Anselmi Badensis, Haguenae, 1521* (Description : *Hist. Cat.*, III, p. 578 s.).

L'édition de P. F. Emery (Paris, 1715) conjecture dans *Luc 3, 2* ἀρχιερέως Ἄννα Καϊάφα.

Nous avons indiqué<sup>1</sup> la conjecture faite pour *Gai. 4, 25* par Mace dans son édition de 1729.

L'édition publiée par Eric Ekbour (Stregnesiae, 1758) donne dans *Apc. 7, 14* ἐλεύκαναν τὰς στολὰς αὐτῶν au lieu de ἐπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἐλεύκαναν αὐτάς.

Gehring (Tubingue, 1842) dans *Mt. 1, 12* suppose un second Jéchonias, fils de Jéchonias et père de Salathiel : Ἰεχονίας ἐγέννησεν τὸν Ἰεχονίαν, Ἰεχονίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Σαλathiήλ pour trouver dans la troisième partie de la généalogie les quatorze générations réclamées par *Mt. 1, 17*.

On le voit, les anciens éditeurs n'ont pas fait de la conjecture un usage abusif; quant aux modernes ils ont — les principaux d'entre eux au moins — systématiquement renoncé à en faire usage<sup>2</sup>. Ni Tregelles, ni Tischendorf, ni Westcott et Hort, ni Weiss, ni Schjött, ni von Soden n'en admettent une seule. Et cette réserve est d'autant plus remarquable que, parmi ces éditeurs, il y en a, comme Westcott et Hort, qui, dans quelques passages au moins, jugent qu'on ne saurait s'en passer, mais lorsqu'ils estiment qu'il y a lieu d'en admettre une ils se bornent à la proposer dans leur appareil critique.

Lachmann a admis un petit nombre de conjectures, par exemple dans *Mt. 7, 25* προσέπαισαν pour προσέπεσαν. Parmi les éditeurs les plus récents, seuls Baljon<sup>3</sup> et Blass<sup>4</sup> font des conjectures. Gregory, dans l'édition qu'il se proposait de donner du Nouveau Testament grec, voulait faire aux conjectures une place beaucoup plus grande que celle qui leur est généralement

1) Voir p. 42.

2) O von Gebhardt, art. *Bibeltext des Neuen Testaments*, dans *R. E.*<sup>3</sup>, II, p. 766.

3) Bien que Baljon défende systématiquement la méthode conjecturale, l'emploi qu'il en fait est assez limité et son texte ne s'éloigne pas beaucoup de ceux de Tischendorf et de Westcott et Hort.

4) Les conjectures sont fréquentes surtout dans le livre des Actes, moins nombreuses dans Mathieu et surtout dans Luc, Jean et Hébreux.



accordée, mais, bien qu'il ne se soit pas exprimé d'une manière parfaitement claire, il semble qu'il n'ait eu en vue que l'appareil critique où il serait, en effet, commode et intéressant de trouver une collection aussi abondante que possible des conjectures qui ont été proposées<sup>1</sup>.

Les éditeurs du Nouveau Testament ont donc fait preuve d'une très grande prudence dans la manière dont ils ont établi le texte. On peut, à ce propos, faire une remarque qui n'est pas sans intérêt. Toutes les éditions du Nouveau Testament depuis celle de Lachmann sont l'œuvre de protestants. Les théologiens catholiques se servent sans scrupules soit de ces éditions soit de celles qui, comme l'édition de Nestle<sup>2</sup>, donnent une combinaison et comme une moyenne des textes établis par les principaux éditeurs modernes. N'y a-t-il pas là un fait qui prouve que les théologiens catholiques jugent le texte moderne du Nouveau Testament établi dans des conditions de prudence qui méritent d'inspirer confiance ? On sait que ces théologiens ne sont pas indulgents pour les critiques protestants ou indépendants. Les ménagements qu'ils ont gardés à l'égard des éditeurs protestants du Nouveau Testament, le fait qu'ils n'ont, pendant longtemps, pas tenté de publier une édition catholique prouve bien qu'ils n'ont aucune objection de principe à formuler contre les éditions protestantes<sup>3</sup>.

1) C. R. Gregory, *Vorschläge für eine kritische Ausgabe des griechischen Neuen Testaments*, Leipzig, 1911, p. 30.

2) *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manuscriptis collecto*, Stuttgart, 1892, n. 912. A partir de la troisième édition (1899) le titre porte le nom de Eberhard Nestle. Le texte de cette édition est reproduit, depuis 1904, par la Société biblique britannique et étrangère 'H Καινή Διαθήκη. *Text with critical apparatus*, Cambridge, 1898 (et plusieurs rééditions).

3) Le prospectus de l'édition Vogels (Dusseldorf, 1920), édition que nous n'avons pu encore nous procurer, relève que cette édition est la première depuis bien longtemps qui soit due à un catholique. Mais aucune objection de principe n'y est formulée contre les éditions protestantes. Ajoutons que, pour la page specimen qui est donnée dans le prospectus (Lc. 5, 15-24), le texte de Vogels est littéralement identique à celui de Nestle.

## II

**Comment faut-il éditer le Nouveau Testament grec ?**

La méthode que M. Wilmotte préconise pour l'édition d'un texte, savoir la publication d'un manuscrit accompagnée d'une collection de variantes, est-elle applicable au Nouveau Testament grec ?

Au cours de l'enquête qu'il faisait pour établir le programme d'une édition nouvelle du Nouveau Testament grec, C. R. Gregory s'est trouvé en présence d'une proposition, en apparence, semblable. Elle lui a été faite de divers côtés, notamment par Bardenhewer, von Dobschütz et Clemen<sup>1</sup>. Ce programme était en réalité très différent de celui de M. Wilmotte : il équivalait à laisser au lecteur le soin de choisir lui-même les leçons qu'il jugerait les meilleures. La méthode n'est pas sans inconvénients pour les spécialistes; elle est tout à fait inadmissible pour l'immense majorité des lecteurs. Ceux-ci, en effet, ne manqueraient pas de prendre pour le texte normal celui qui serait mis à la base de l'édition et qui serait choisi parce qu'il en faut bien un pour servir de support aux variantes et non parce qu'il serait correct ou même parce qu'il aurait sur les autres une notable et sensible supériorité.

Les matériaux dont on dispose pour l'établissement du texte se présentent, on le sait, de la manière suivante :

1° Les manuscrits, y compris les lectionnaires, manuscrits avec commentaires, etc. qui, d'après les listes les plus récemment publiées, sont au nombre de deux mille cinq cents environ.

2° Les versions antiques, parmi lesquelles les plus importantes sont les versions syriaques, latines et coptes. Pour chacune des trois langues qui viennent d'être nommées, il y a

1) C. R. Gregory, *Vorschläge...*, p. 14 s.



plusieurs versions différentes. Certaines d'entre elles sont conservées dans un grand nombre de manuscrits. C'est ainsi que pour la Vulgate latine seule, Gregory<sup>1</sup> en énumère plus de deux mille cinq cents<sup>1</sup>.

### 3° Les Citations des Pères.

Pour simplifier notre exposé nous ne parlerons ici que des manuscrits grecs, étant bien entendu que nous ne voulons nullement contester la place qui revient dans l'établissement du texte aux autres sources de renseignements que nous avons énumérées. Ce que nous dirons des manuscrits pourrait d'ailleurs s'appliquer aux versions et aux citations avec cette réserve toutefois qu'un travail préalable, parfois très délicat, est nécessaire pour remonter des versions ou des citations, telles que nous les lisons, au texte grec qu'elles supposent.

On peut poser en principe qu'il n'y a pas un seul manuscrit du Nouveau Testament qui soit exempt de faute et qu'il n'y en a pas deux qui donnent identiquement le même texte. Le critique se trouve en présence de textes corrompus. Il faut, avant tout, qu'il établisse le diagnostic du mal auquel il veut s'efforcer de porter remède. Ici comme ailleurs la pathologie doit précéder la thérapeutique<sup>2</sup>.

La première chose à faire est de tenter un classement des divers types d'altération du texte<sup>3</sup>. Une première distinction nous paraît s'imposer. Il y a, d'un côté, les altérations qui sont de tous points semblables aux corruptions des textes profanes et de l'autre celles qui sont en relation avec le caractère propre

1) C. R. Gregory, *Textkritik*, pp. 622-729, 1335-1343.

2) L'image est de Nestle, *Einf.*<sup>3</sup>, p. 256.

3) Scrivener, *Plain Introduction*<sup>4</sup>, I, pp. 7-17; Westcott et Hort, *Novum Testamentum graece*, II, § 1-14, pp. 4-11; J. Rendel Harris, *Conflats readings of the New Testament*, *The American Journal of Philology*, 1885, pp. 25-40. Voir aussi les travaux de Berphard Weiss sur les divers livres du Nouveau Testament, publiés dans les *Texte und Untersuchungen* (VII, 1; VIII, 3; IX, 3, 4; XIV, 3; N. F., IV, 2) de 1891 à 1899.

des livres du Nouveau Testament. Nous ne nous arrêterons pas longtemps à la première catégorie. Les altérations qui la constituent résultent des conditions mêmes dans lesquelles les textes antiques ont été conservés. On a eu recours, pour les multiplier, à des procédés qui, mettant en jeu l'activité d'hommes, ne pouvaient, même dans les circonstances les plus favorables, éliminer tout élément subjectif. Il faut seulement remarquer ici que les textes du Nouveau Testament ayant été copiés un bien plus grand nombre de fois que les autres, et bien plus souvent par des scribes ignorants, les causes d'erreurs se sont trouvées par là, en ce qui les concerne, singulièrement multipliées.

Dans cette première catégorie entre une partie importante des variantes, assez nombreuses, que présente la forme des noms propres. Elles sont dues, pour une large part, à de simples erreurs de lecture particulièrement faciles à faire pour des noms qui n'étaient pas d'un usage courant, peut-être aussi à ce qu'un certain nombre de manuscrits ayant été dictés, les scribes transcrivaient tant bien que mal les sons qui parvenaient à leurs oreilles. C'est ainsi qu'on peut expliquer, par exemple, que dans *Lc.* 4, 16 on trouve les formes Ναζαρέ (⋈ B E, 33.), Ναζαράτ (AΘ), Ναζαρέθ (E F Ψ Y), Ναζαρέτ (K L), Ναζαρέθ (D), et que dans *Mt.* 10, 25 on lise Βεελζεβοούλ (C E F G K.. ) Βεεζεβοούλ (⋈ B. 349) Βελζεβοούλ (D L X. 16, 566) Βεελζεβοού (c vg sy).

Au même groupe d'erreurs on peut rattacher ces variations résultant du remplacement d'une lettre par une autre, de l'addition ou du redoublement d'une ou deux lettres. Ainsi dans *Mc.* 5, 14 là où la majorité des manuscrits (⋈ A B C D...) lit ἀπήγγειλαν, on trouve dans E F G H Δ... ἀνήγγειλαν. Dans *Mc.* 14, 65 ⋈ A B C... lisent ἔλαθεν mais E M U ont ἔβαλον et H ἔβαλλον. Dans *Lc.* 9, 49 ⋈ A B C D... ont ἐκβάλλοντα δαιμόνια, H a ἐκβάλλοντα τὰ δαιμόνια. Dans *II Cor.* 3, 10 au lieu de οὐ δεδόξασται de presque tous les manuscrits (⋈ A B C D) le texte reçu insère, d'après certains minuscules : οὐδέ δεδόξασται. Dans *Actes* 17, 25 les mots καὶ τὰ πάντα qu'on trouve dans les manuscrits ⋈<sup>c</sup> A B D E



ont été lus καὶ πάντα par les copistes qui ont écrit les manuscrits H L P. Les mots τῷ κυρίῳ δουλεύοντες des meilleurs manuscrits (x A B D<sup>bc</sup> E L P...) dans *Rom. 12, 11* ont été lus par quelques-uns τῷ κυρίῳ δουλεύοντες (D\* F G...). La confusion est due peut être à ce qu'on n'a pas distingué les abréviations de κυρίῳ et de κυρίῳ. Il était très facile aussi de prendre l'un pour l'autre les deux groupes de lettres ΟΣ (le pronom) et ΘΣ (abréviation de θεός). Ainsi s'explique que dans *1 Tim. 3, 16* x\* A\* C\* F G 33... lisent ὅς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, tandis que x<sup>c</sup> C<sup>c</sup> D<sup>c</sup> K L P ont θεός ἐφανερώθη. On explique de même un flottement assez fréquent entre πρό et πρός, par exemple entre προσελθὼν (x C D...) et προσελθὼν (B M II) dans *Mt. 26, 39*<sup>1</sup>; entre προαγγεῖν (H L P) et προσαγγεῖν (x B Ψ...) dans *Actes 12, 6*; entre προσταγμένους (x A B) et προτεταγμένους (D\*) dans *Actes 17, 26*.

C'est de la dictée que résulte le phénomène connu sous le nom d'itacisme. On le constate principalement dans les manuscrits du VIII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle. Il résulte de la confusion entre voyelles ou diphtongues que le lecteur qui dictait aux scribes prononçait de la même manière, ainsi ι et ει, α et ε, η ι et ει, η, α et υ, ο et ω, η et ε. Si dans nombre de cas l'itacisme ne détermine que des particularités orthographiques, il en est d'autres où il affecte le sens et la construction de la phrase. Aussi dans *Mc. 10, 30* où au lieu de μετὰ διωγμῶν (avec des persécutions), les manuscrits 25 et 214 lisent μετὰ διωγμὸν (après la persécution). Dans *Mt. 11, 16* B C D E ont ἐτέρους, G S U sy<sup>c</sup> ἐταίρους. Dans *1 Pi. 2, 3* au lieu de ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος, on lit dans K L. 048, 5, 33... ὅτι Χριστὸς ὁ κύριος.

Les omissions que l'on constate fréquemment sont dues à ce que l'œil du copiste a sauté une ligne ou une phrase.

Elles sont particulièrement fréquentes quand deux membre de phrase se terminent par le même mot ou le même groupe de mots. Dans ce cas, ayant écrit le premier et reportant son

1) Il pourrait toutefois y avoir, dans ce cas, l'action d'une tendance harmonisante avec *Mc. 14, 35* où il y a aussi flottement entre προσελθὼν (ACD) et προσελθὼν (x B F K).

regard à son texte, le copiste rencontrant le second mot ou groupe de mots y reprend son travail, C'est ce qu'on appelle une omission par homoioteleuton. En voici quelques exemples : Dans *Mt. 10, 37*, après le premier οὐκ ἔστιν μου ἄξιος A B\* D K Π... omettent toute la seconde partie du verset jusqu'au second οὐκ ἔστιν μου ἄξιος. Le manuscrit  $\kappa^*$  omet tout ce qui se trouve entre les mots κακῶς ἔχοντας au milieu des *Mc. 1, 32* et au verset 34. Dans *Mt. 18, 18* le manuscrit D lit ὅσα ἐὰν δῆσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται· λελυμένα ἐν οὐρανῷ omettant entre ἔσται et λελυμένα la phrase δεδεμένα ἐν οὐρανῷ καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται. Tout un groupe de manuscrits (33, 57, 130, 157, 235, 258, 433) omet *Lc. 18, 39* parce que ce verset se termine par les quatre mêmes mots que le verset précédent. Les manuscrits F G. 33, 326... omettent la fin de *Rom. 3, 25* et le commencement du verset suivant depuis les mots qui suivent ἐνδείξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ jusque et y compris les mêmes mots au verset 26. Les manuscrits K L omettent la seconde moitié de *I Jn. 2, 23* ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει parce que la première moitié du verset se terminait aussi par τὸν πατέρα ἔχει.

Inversement, il arrive qu'un copiste reproduise deux fois un mot, un groupe de mots, ou tout un membre de phrase. Voici des exemples de cette faute qui porte le nom de dittographie : le manuscrit B reproduit deux fois dans *Jn. 13, 14* douze mots qui vont de εἰς à διδάσκαλος et dans *Jn. 17, 18* les six mots qui vont de καὶ γὰρ à κόσμον.

Il faut encore énumérer, parmi les variantes qui ne sont pas déterminées par des causes particulières aux livres du Nouveau Testament, les déformations qui résultent des petits changements introduits dans l'ordre des mots sans que le sens général de la phrase en soit affecté. En voici un exemple emprunté à *Mc. 14, 40*. Les manuscrits A C N X  $\Sigma$  lisent ὑποστρέψας εὔρεν αὐτοὺς πάλιν (— πάλιν  $\Sigma$ ) καθεύδοντας (καθεύδοντας πάλιν N X). Θ 565, 827 sy<sup>8</sup> ont ὑποστρέψας πάλιν εὔρεν αὐτοὺς καθεύδοντας.  $\kappa$  B L ont πάλιν ἐλθὼν εὔρεν αὐτοὺς καθεύδοντας et enfin D a. c ff<sup>2</sup> k. q. sy<sup>1</sup> lisent ἐλθὼν εὔρεν αὐτοὺς (πάλιν q, sy<sup>1</sup>) καθεύδοντας.



Dans *Lc. 2, 40* au lieu des  $\eta\upsilon\zeta\chi\eta\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\chi\rho\alpha\tau\alpha\iota\omicron\upsilon\tau\omicron$ , leçon que l'on trouve généralement, D et quelques manuscrits de la version africaine (b c e) lisent  $\epsilon\chi\rho\alpha\tau\alpha\iota\omicron\upsilon\tau\omicron\ \kappa\alpha\iota\ \eta\upsilon\zeta\alpha\nu\epsilon\nu$ .

Des simples variations dans l'ordre des mots on peut rapprocher certaines variations dans l'emploi des prépositions, par exemple le remplacement de  $\epsilon\kappa$  que  $\aleph\ B\ N\Sigma\dots$  ont dans *Mt. 7, 4* par  $\alpha\pi\omicron$  dans  $E\ L\ Z\ \Delta\ \Theta$ ; ou encore le remplacement d'un verbe composé par un autre verbe composé de même radical par exemple *Mt. 4, 24*  $\alpha\pi\eta\lambda\theta\epsilon\nu$  dans  $D\ E\ K\ M\dots$   $\epsilon\zeta\eta\lambda\theta\epsilon\nu$  dans  $\aleph\ C. 1, 33\dots$  ou la substitution de certains verbes simples à des verbes composés ou réciproquement, par exemple *Mt. 1, 19*  $\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha\tau\acute{\iota}\sigma\alpha\iota$  ( $\aleph\ B\ Z$ ) et  $\pi\alpha\rho\alpha\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha\tau\acute{\iota}\sigma\alpha\iota$  ( $C\ L\ \Delta$ ); *Mt. 13, 7*  $\epsilon\pi\nu\iota\zeta\alpha\nu$  ( $\aleph\ D\ \Sigma\ \Phi$ )  $\alpha\pi\epsilon\pi\nu\iota\zeta\alpha\nu$  ( $B\ C\ N\ \Theta\dots$ ) *Lc. 4, 16*  $\alpha\nu\chi\tau\epsilon\theta\rho\alpha\mu\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  ( $\aleph\ L\ W\ \Theta\dots$ )  $\tau\epsilon\theta\rho\alpha\mu\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  ( $A\ B\ \Delta\dots$ ) ou enfin le remplacement d'un temps par un autre temps comme dans *II Tim. 4, 15* ou  $\alpha\nu\tau\acute{\epsilon}\sigma\tau\eta$  de  $\aleph^* A\ C\ D^* F\ G$  est remplacé par  $\alpha\nu\theta\acute{\epsilon}\sigma\tau\eta\kappa\epsilon$  dans  $\aleph^c D^c E\ K\ L\ P$ .

A certains mots se substituent parfois des synonymes sans qu'il en résulte une variation appréciable du sens. Ainsi *Mt. 9, 36*  $\epsilon\sigma\kappa\upsilon\lambda\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$  de  $\aleph\ B\ C\ D\ E\dots$  remplacé par  $\epsilon\chi\lambda\epsilon\lambda\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$  dans L; dans *Mt. 9, 29*  $\omicron\phi\theta\alpha\lambda\mu\acute{\omega}\nu$  de l'ensemble des manuscrits remplacé dans D par  $\omicron\mu\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ ; dans *Mt. 25, 16*  $\epsilon\pi\omicron\acute{\iota}\eta\sigma\epsilon\nu$  de  $\aleph^* A^* X\Gamma\Delta$  remplacé par  $\epsilon\chi\acute{\epsilon}\rho\delta\eta\sigma\epsilon\nu$  ( $\aleph^c A^b B\ C\ D\ L$ ).

Il y a des variations extrêmement nombreuses dans l'emploi de l'article, du pronom  $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\varsigma$ , d'adverbes, de conjonctions, de prépositions, de particules comme  $\omicron\upsilon\nu$ ,  $\delta\grave{\epsilon}$ ,  $\omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}$ ,  $\omicron\upsilon\tau\epsilon$ ,  $\kappa\alpha\iota$ , etc. Il y a flottement entre  $\kappa\acute{\alpha}\gamma\omega$  et  $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\gamma\omega$ , entre  $\epsilon\acute{\alpha}\nu$  et  $\acute{\alpha}\nu$ ,  $\epsilon\upsilon\theta\acute{\epsilon}\omega\varsigma$  et  $\epsilon\upsilon\theta\acute{\upsilon}\varsigma$ ,  $M\omega\upsilon\sigma\eta\varsigma$  et  $M\omega\sigma\eta\varsigma$ ,  $\pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\omicron\upsilon\sigma\iota$  et  $\pi\rho\acute{\alpha}\sigma\sigma\omicron\upsilon\sigma\iota$ ,  $\epsilon\upsilon\delta\acute{\omicron}\kappa\eta\sigma\alpha$ ,  $\epsilon\upsilon\chi\alpha\acute{\iota}\rho\omicron\upsilon\nu$  et  $\eta\upsilon\delta\acute{\omicron}\kappa\eta\sigma\alpha$ ,  $\eta\upsilon\chi\alpha\acute{\iota}\rho\omicron\upsilon\nu$ , ou bien entre des formes comme  $K\alpha\phi\alpha\rho\nu\alpha\omicron\upsilon\mu$  et  $K\alpha\pi\epsilon\rho\nu\alpha\omicron\upsilon\mu$ ,  $M\alpha\theta\theta\alpha\chi\acute{\iota}\omicron\varsigma$  et  $M\alpha\tau\theta\alpha\chi\acute{\iota}\omicron\varsigma$ ,  $\tau\acute{\epsilon}\sigma\sigma\alpha\rho\epsilon\varsigma$  et  $\tau\acute{\epsilon}\tau\tau\alpha\rho\epsilon\varsigma$ ,  $\eta\lambda\theta\alpha\nu$ ,  $\epsilon\acute{\iota}\pi\alpha\nu$  et  $\eta\lambda\theta\omicron\nu$ ,  $\epsilon\acute{\iota}\pi\omicron\nu$ .

Une partie des variantes qui viennent d'être énumérées pourraient provenir de révisions grammaticales ou stylistiques : la chose est évidente en ce qui concerne la substitution des formes classiques  $\epsilon\acute{\iota}\pi\omicron\nu$ ,  $\eta\lambda\theta\omicron\nu$  aux formes hellénistiques  $\epsilon\acute{\iota}\pi\alpha\nu$ ,  $\eta\lambda\theta\alpha\nu$ . On trouve des traces d'activité des réviseurs grammai-

riens quand à une leçon grammaticalement incorrecte présentée par un groupe de manuscrits anciens, a été substituée, dans quelques manuscrits, une leçon correcte. Ainsi *Mt.* 7, 6 μήποτε καταπατήσουσιν de B C L W X Θ Σ... remplacé par καταπατήσωσιν dans κ E K Δ...; *Mt.* 9, 9 ἀναστὰς ἡκολούθει (κ D. 1...) corrigé en ἡκολούθησεν (B C N Θ); *Lc.* 4, 1 ἤγετο... ἐν τῇ ἐρήμῳ (κ B D L W) remplacé par εἰς τὴν ἔρημον (A N Δ Θ Ξ); *Lc.* 4, 41 ἐξήρχοντο... δαιμόνια (κ C X Θ...) remplacé par ἐξήρχετο (A B D).

Parfois une correction a été faite parce qu'un copiste n'a pas bien saisi le caractère grammatical de son texte. Ainsi on lit dans *Mc.* 2, 19 μή δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστὶν νηστεύειν; ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφῶνα μετ' αὐτῶν οὐ δύνανται νηστεύειν. Dans tout un groupe de manuscrits la deuxième phrase a été supprimée, sans doute parce qu'on n'a pas reconnu que la première avait un caractère interrogatif<sup>6</sup>.

Il y a des cas où l'on peut distinguer plusieurs étapes dans la correction grammaticale. Ainsi dans *Mc.* 15, 1 les manuscrits κ B C D L Θ... ont la leçon πρωί, adverbe de temps. Cet adverbe ayant été considéré comme employé substantivement les manuscrits A N X Δ... ont écrit ἐπὶ τὸ πρωί, enfin πρωί ayant été pris pour un datif, les manuscrits E S Ω et un grand nombre de minuscules ont écrit ἐπὶ τῷ πρωί.

Nous signalerons enfin un type de textes qui présentent un caractère nettement secondaire. Il s'agit de leçons qui paraissent résulter de la combinaison de deux variantes entre lesquelles hésitait le copiste. C'est ainsi que dans *Mc.* 1, 13 en présence des deux leçons τὴν ἐν τῇ ἐρήμῳ (κ A B D L Θ...) et τὴν ἐκεῖ (K II\*. 1, 69... sy<sup>s</sup>) les copistes de E Δ et l'auteur de la Peschitto ont adopté la leçon τὴν ἐκεῖ ἐν τῇ ἐρήμῳ. De même dans *Mt.* 26, 15 les leçons τριάκοντα ἀργύρια de κ B L Γ et τριάκοντα

6) Il est vrai qu'il pourrait aussi y avoir, dans le cas que nous envisageons, ou bien omission par homoiotéleuton, ou bien conformation au texte de *Mt.* 9, 15. *Lc.* 5, 34.



στατήρας de D a b q se retrouvent combinées dans la leçon *τρίκοντα στατήρας ἀργύρια* de 1. 22, 118, etc.<sup>1</sup>.

Les causes dont nous avons parlé jusqu'ici n'ont été ni les seules ni les plus importantes de celles qui ont déterminé une déformation du texte du Nouveau Testament. Il convient maintenant d'indiquer celles qui tiennent à la nature même des livres qui le constituent et notamment des Évangiles.

Si l'on tient compte du caractère du Nouveau Testament ce qui, au premier abord, pouvait apparaître comme un chaos de variantes que le hasard seul avait amassées, s'explique tout naturellement et s'il est un fait qui doit étonner ce n'est pas qu'il y ait tant de variantes d'un type différent de celles qu'on rencontre dans la tradition manuscrite des ouvrages classiques, c'est bien plutôt qu'il n'y en ait pas davantage.

On peut classer les types des variantes dont il nous reste à nous occuper en un certain nombre de groupes dont chacun est en relation directe avec certains traits que présentent les livres du Nouveau Testament.

Les livres du Nouveau Testament — et tout particulièrement les Évangiles, — ont été, dès les premiers siècles du christianisme, intensément utilisés pour la lecture publique. En d'autres termes, il en a été fait un usage liturgique et cet usage n'a pas été sans réagir sur la forme des textes. C'est ainsi que le nom de Jésus a été introduit en tête de bien des péripécies où il était originalement sous-entendu parce que la lecture publique s'accommodait mal d'une phrase initiale sans sujet personnel exprimé. Ainsi dans *Mt. 11, 20* là où on lit dans les bons textes τότε ἤρξατο ἐκτιλεῖν (CKLΘ...) ANOΛΣ lisent ἤρξατο ὁ

1) Il peut cependant arriver que, tandis qu'il paraît au premier abord y avoir combinaison de deux leçons dans une troisième, il y ait en réalité reproduction de deux éléments de la leçon primitive dans deux textes divergents. Tel semble être le cas pour *Mc. 1, 35* où il semble bien que la leçon primitive soit celle de NACD ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν et où on trouve seulement (peut-être par homoioteleuton) ἐξῆλθεν dans B. 28, 56... tandis qu'il y a ἀπῆλθεν dans W. 1071. b d ff.

Ἰησοῦς. De même il se pourrait que dans *Mt.* 16, 24 B<sup>a</sup> 157... qui lisent τότε εἶπεν aient conservé le texte primitif contre la majorité des manuscrits qui lisent τότε εἶπεν ὁ Ἰησοῦς. Dans *II Tim.* 3, 10; 4, 5 c'est sous l'influence de l'usage liturgique que le manuscrit 69 a ajouté τέχνην Τιμόθεε après Σὺ δέ.

Ce ne sont là que des détails sans grande portée mais l'usage liturgique a pu, dans bien des cas, être la cause de variations plus importantes. C'est sous son influence que la doxologie a été introduite dans un grand nombre de manuscrits à la fin de l'oraison dominicale (L W Δ Σ...). C'est à la même cause que nous attribuons les formes diverses que le récit de l'institution de l'eucharistie a prises dans divers témoins du texte qui, par des suppressions et des transpositions variées, sont parvenues à supprimer la seconde coupe que, contrairement à la pratique liturgique, mentionnait le texte de *Luc* 22, 17-20 dans les manuscrits « A B C<sup>1</sup>.

On sait que les divers livres du Nouveau Testament contiennent beaucoup d'allusions à l'Ancien Testament et notamment de nombreuses citations. Par suite de négligences ou d'erreurs, un certain nombre de ces allusions et de ces citations sont plus ou moins imprécises, voire même inexactes. Ces inexactitudes ont été l'occasion de tout un travail des copistes dont on aperçoit la trace dans beaucoup de manuscrits et qui a tendu à diminuer ces imprécisions et à corriger ces erreurs. Il suffira de donner ici quelques exemples. Dans *Mt.*, 15, 8 un passage d'*Esaïe* 29, 13 est, d'après « B D, librement cité sous la forme suivante : ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χεῖλεσιν με τιμᾷ. Un grand nombre des manuscrits (C E F G K M...), conformant plus exactement cette citation au texte des LXX, mettent ἐγγίζει μοι ὁ λαὸς οὗτος τῷ στόματι αὐτῶν καὶ τοῖς χεῖλεσιν. Dans *Mc.* 1, 2 la leçon

1) On trouvera les raisons qui justifient cette manière de voir dans Maurice Goguel, *L'eucharistie des origines à Justin Martyr*, Paris, 1910, p. 108-117.



ἐν τῷ Ἰσαία τῷ προφήτῃ, matériellement inexacte, est corrigée en ἐν τοῖς προφήταις par A E F H K M.

La notice également inexacte ἐπὶ Ἀβιάθου ἀρχιερέως de *Mc.* 2,26 est omise par D W. 271, sy<sup>1</sup>.

Dans *Luc* 4,18 A Γ Δ II ajoutent, pour compléter la citation d'*Es.* 61,1: ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν. De même, dans *Actes* 7,37, la citation de *Deut.* 18,15 est complétée dans CDEFG... par l'addition de αὐτοῦ ἀκούσεσθε. Dans *Actes* 13,33 là où les autres manuscrits donnent ἐν τῷ ψαλμῷ... τῷ δευτέρῳ, D et Origène lisent ἐν τῷ πρώτῳ ψαλμῷ ce qui est une correction savante reposant sur la connaissance d'une tradition juive qui réunissait en un seul les deux premiers psaumes<sup>1</sup>.

Si l'harmonisation avec l'Ancien Testament a ainsi joué un rôle dans l'évolution du texte du Nouveau Testament, ce rôle est singulièrement moins important que celui qui revient à l'harmonisation au sein du Nouveau Testament lui-même.

Parfois cette harmonisation se manifeste par une assimilation ou une conformation plus complète avec le texte du même livre. Ainsi dans *Mt.* 4, 10 la déclaration de Jésus ὕπαγε σατανά devient dans D L Z sy<sup>sc</sup>, it ὕπαγε ἐπίσω μου Σατανά, d'après *Mt.* 16, 23. Dans *Lc.* 1, 28 la salutation angélique ἡ κύριος μετὰ σοῦ est dans A C D complétée par les mots εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν qui viennent de *Lc.* 1, 42. Dans *Actes* 9, 5 les manuscrits E. 1885. l'ancienne version latine et les traductions syriaques ajoutent d'après 26, 14 σκληρόν σοι πρὸς χέντρα λακτίζειν.

Mais le phénomène d'harmonisation de beaucoup le plus important est celui qui se produit entre les récits évangéliques parallèles. Ce phénomène est si général, et, dans certains cas, présente un caractère tellement systématique<sup>2</sup> qu'on s'est

1) Peut-être y a-t-il aussi l'influence des textes parallèles, *Mt.* 12, 4; *Lc.* 6, 4 qui n'ont pas le membre de phrase considéré.

2) Voir encore *Rom.* 13, 9; *Heb.* 2, 7. etc.

3) Notamment dans le manuscrit D. Voir là-dessus l'étude de H. J. Vogels, *Die Harmonistik im Evangelientexte des Codex Cantabrigiensis, Ein Beitrag zur neutestamentlichen Textkritik*, Leipzig, 1910 (T. U, Dritte Folge, VI).

demandé si le travail plus ou moins conscient des copistes suffisait pour l'expliquer et s'il ne fallait pas adopter l'hypothèse d'une harmonie comme celle de Tatien<sup>1</sup> dont l'action se serait exercée sur l'histoire du texte évangélique. Nous n'avons pas ici à examiner cette hypothèse, mais seulement à illustrer par quelques exemples le phénomène de l'harmonisation des textes : au lieu de la sagesse justifiée par ses œuvres dans *Mt.* 11, 19 (ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς), D Θ Σ sy ont, comme *Lc.* 5, 35 : par ses enfants (τέκνων). Dans *Mt.* 27, 35 ΔΘΦ... ajoutent d'après *Jn.* 19, 24 ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ προφήτου · διμερίσαν τὰ ἱμάτια μου ἐαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμὸν μου ἔβαλον κληῖρον. Dans *Mt.* 27, 49 κ B C L... ajoutent d'après *Jn.* 19, 34 ἄλλος δὲ λαβὼν λόγχην ἐνυξεν αὐτοῦ τὴν πλευρὰν καὶ ἐξῆλθεν ὕδωρ καὶ αἷμα. Dans *Mc.* 14, 70 un groupe de manuscrits (A N X ΔΘ...) ajoute, d'après *Mt.* 26, 73 καὶ ἡ λαλιά σου ἐμοιάζει. Dans *Mc.* 15, 3 N U W Δ... ajoutent αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀπεκρίνατο, membre de phrase qui se trouve dans *Mt.* 27, 12. Dans *Mc.* 15, 28 E F G L ΔΘ... ajoutent, d'après *Lc.* 22, 37 καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφή ἡ λέγουσα καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη. Dans *Lc.* 23, 38 κ\* A C<sup>s</sup> D... ajoutent γράμμασιν ἐλληνικοῖς καὶ ῥωμαϊκοῖς καὶ ἐβραϊκοῖς. Ces mots viennent manifestement de *Jn.* 19, 20. Dans *Lc.* 24, 40 (κ A B W Θ... ajoutent καὶ τοῦτο εἰπὼν ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς χειρὰς καὶ τοὺς πόδας. Cette phrase est empruntée à *Jn.* 20, 20. Dans *Jn.* 1, 23 le manuscrit W ajoute d'après *Mc.* 1, 3 εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ. Dans *Jn.* 19, 14 κ<sup>c</sup> Ψ D L Δ... substituent τρίτη à ἕκτη, ce qui a pour effet de supprimer une contradiction entre le récit johannique et *Mc.* 15, 25. On sait que, tandis que le père de Simon Pierre est appelé Jona dans *Mt.* 16, 17, il est nommé Jean dans *Jn.* 1, 42; 21, 15. 16. 17. Il y a quelques manuscrits, tels que A X Γ qui, indubitablement sous l'influence de Matthieu, donnent, aussi dans le quatrième évangile, la forme Jona.

Dans certains cas on peut constater comme une sorte de double harmonisation. Ainsi dans *Mt.* 4, 18 au lieu de περιπατῶν

1) C'est là-dessus que repose la théorie développée par Von Soden sur l'histoire du texte des évangiles.



le manuscrit D donne *πράγων* qui se trouve dans *Mc. 1, 16*; tandis que, dans ce dernier passage, AΔΣ donnent *περιπατῶν* qui est la leçon originale de *Mt. 4, 18*.

Du phénomène de l'harmonisation par addition ou transformation on peut rapprocher le phénomène, beaucoup plus rare, de l'harmonisation par suppression. C'est ainsi que dans *Lc. 23, 34* la phrase *ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν· πᾶτερ ἄφεες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἶδασιν τί ποιοῦσιν*, propre à Luc, est supprimée par *κ<sup>a</sup> BD\* Θ*.

Nous arrivons maintenant à un groupe particulièrement important de variantes. Elles sont la conséquence de ce fait que ceux qui copiaient le Nouveau Testament et ceux pour qui on le copiait étaient d'accord pour considérer que les livres qui le composaient étaient l'expression parfaite de la vérité. Il en résultait que le Nouveau Testament ne pouvait contenir ni erreur proprement dite, ni obscurité véritable. Là où il y en avait, devait se faire un travail d'élimination.

Il y a d'abord des cas où l'on a enrichi le texte, soit par des gloses primitivement marginales, que la négligence des copistes a finalement introduites dans le texte, soit par des additions véritables.

L'épisode de la femme adultère est un exemple typique d'addition qui, d'abord extérieure au texte biblique, a fini par se fixer, le plus souvent dans *Jn. 7, 53-8. 11*, mais, parfois aussi ailleurs<sup>1</sup>.

Il faut mentionner ici les éléments particuliers ajoutés au texte dans le manuscrit D. Le principal est celui qu'on lit à la suite de *Lc. 6, 6* *τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σκαθάτι· εἶπεν αὐτῷ· Ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μυχάριος εἶ· εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραδότης εἶ τοῦ νόμου* (cf. aussi *Mt. 20, 28*).

1) Le morceau manque dans NBW... peut être aussi dans AC qui présentent une lacune. Il est accompagné d'astérisques ou de remarques dans d'autres manuscrits comme M. Les manuscrits du groupe de Ferrar (13-69-124-346) le donnent après *Lc. 21, 38*. Le manuscrit 221 le place après *Jn. 7, 36*. Le manuscrit 1 et quelques autres, à la fin du quatrième évangile, enfin un certain nombre de manuscrits dont DEFG l'insèrent là où on le lit dans le texte reçu.

Peut-être faut-il ranger ici la fin inauthentique de Marc (16, 9-20), ce morceau a dû en effet, être ajouté originairement comme complément et non comme continuation du texte mutilé. On ne comprendrait pas, sans cela, que dans l'évangélique d'Edschmiadzin il soit attribué au presbytre Aristion et que le manuscrit L lui juxtapose une autre finale.

On peut citer encore bien d'autres gloses explicatives, par exemple *Mc. 1, 34* après οὐκ ἤριεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια ὅτι ἤδεισαν αὐτόν les mots τὸν Χριστὸν εἶναι ajoutés par B C L Σ ; dans *Mt. 7, 21* les mots οὗτος εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν que les manuscrits C W Θ Φ... répètent après ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ; les mots εἰς μετάνοιαν ajoutés dans *Mt. 9, 13* par C L Θ sy<sup>s</sup> ou encore ἡ τί πήγα ajoutés par B W Φ dans *Mt. 6, 25* ou καὶ ἐν τῇ ἐτέρᾳ διώκωσιν ὑμᾶς, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην ajoutés dans *Mt. 10, 23* par D L Θ... ; dans *Rom. 8, 1* l'addition de μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα de A <sup>nc</sup> D<sup>o</sup> E K L P, (d'après *Rom. 8, 4* ; dans *I Cor. 11, 29* celle de ἀναξίως par <sup>nc</sup> C<sup>c</sup> D E F G K... (d'après *I Cor. 11, 27*).

Parfois l'addition a nettement le caractère d'une explication grammaticale, par exemple dans *II Cor. 8, 9* les mots δεῖξασθαι ὑμᾶς ajoutés par 118, 302, 469. Dans *II Cor. 13, 2* l'addition de γράφω par D<sup>c</sup> E K L P ; le mot δηλον dans *I Tim. 6, 7* introduit par <sup>nc</sup> D<sup>b</sup> K L P ou dans *Phm. 12* l'addition par <sup>nc</sup> D E K L P de σὺ δὲ... προσλαβοῦ.

Il est probable que des gloses semblables à celles que nous venons de citer se trouvent en divers passages, mais introduites à des dates si anciennes que nous n'avons pas conservé de témoin du texte qui ne les contienne pas. Dans ces cas, ce n'est que par conjecture qu'on peut les reconnaître. On peut citer comme exemple de semblables gloses les mots ἐγὼ δὲ Χριστοῦ dans *I Cor. 1, 12* où il est impossible de découvrir ce que pourrait être le parti du Christ<sup>1</sup> ; dans *I Cor. 4, 6* le membre de

1) ἐγὼ δὲ Χριστοῦ serait alors la remarque de quelque pieux lecteur. L'hypothèse a été proposée par Bruins, *Theol. Tijdschr.*, 1892, p. 404. Elle a été adoptée par Heinrich, J. Weiss, etc.



phrase ἵνα ἐν ὑμῖν μάθητε τὸ μὴ ὑπὲρ ᾧ γέγραπται ἵνα μὴ εἰς ... passage tellement obscur que l'on n'a jamais pu en donner d'interprétation satisfaisante, mais qui devient très clair si on admet, suivant l'ingénieuse hypothèse de Baljon, qu'une glose explicative s'est introduite dans le texte qui primitivement aurait été ἵνα ἐν ὑμῖν μάθητε ἵνα μὴ εἰς... Le mot μὴ, omis par erreur, aurait été inscrit dans l'interligne au-dessus de l'α de ἵνα, ce qu'un copiste consciencieux aurait consigné dans une remarque marginale : « Le mot μὴ est écrit au-dessus de l'α ». Un copiste ultérieur qui n'avait pas saisi le sens de cette phrase l'aura introduite dans le texte.

Souvent des corrections ont eu pour effet de supprimer des erreurs matérielles ou de rectifier des expressions qui trahissaient la pensée de l'auteur. Dans *Mt.* 5, 39 le mot δεξιάν a été supprimé par D k sy<sup>s</sup>, parce qu'on a remarqué que c'était la joue gauche et non la joue droite qui était normalement exposée à être frappée. Les correcteurs ignoraient sans doute que, d'après le Talmud<sup>1</sup>, le soufflet donné du revers de la main était regardé comme particulièrement offensant, ce qui explique et justifie la leçon δεξιάν.

Dans *Lc.* 6, 1 s B C L... ont supprimé δευτεροπρώτω, terme auquel personne n'est, jusqu'à présent, parvenu à trouver un sens satisfaisant. Dans *Lc.* 23, 32 c. e. sy<sup>s</sup> ont supprimé le mot ἑτεροι qui donne à la phrase de Luc un caractère si bizarre : « On emmena (avec Jésus) deux autres malfaiteurs ». Dans *Rom.* 5, 1 s<sup>a</sup> B<sup>s</sup> F G P, dans I *Cor.* 15, 49 B. 181 ont substitué des indicatifs plus logiques aux subjunctifs (ἔχωμεν, φορέσωμεν) qui répondent à une nuance très particulière, mais quelque peu difficile à saisir de la pensée paulinienne.

Très fréquemment les variantes ont une origine dogmatique. Elles sont destinées à mettre les textes du Nouveau Testament

1) J. Weissmann, *Zur Erklärung einer Stelle der Bergpredigt*, Z. N. T. W., 1913, p. 175 s.

mieux en harmonie avec les idées reçues dans l'Église. Il en est ainsi, par exemple, quand dans *Jn.* 7, 8 un grand nombre de manuscrits (BLΔΛ...) écrivent οὕτω au lieu de οὕκ ἀναβαίνω parce qu'il ne paraissait pas possible que Jésus ait pu ou changer de décision, ou dire qu'il n'allait pas à Jérusalem, alors que son intention était d'y aller.

La puissance miraculeuse de Jésus est soulignée par certaines variantes, par exemple dans *Mt.* 4, 24 ἐθεράπευσεν αὐτούς est remplacé, dans D a b c g sy<sup>sc</sup>, par πάντας ἐθεράπευσεν.

Plusieurs variantes ont eu pour effet de faire disparaître des expressions qui ne s'accordaient pas avec l'idée de la naissance surnaturelle. La fortune de ces corrections a été telle que c'est à peine si l'on peut entr'apercevoir le texte original. Ainsi dans *Mt.* 1, 16 le texte primitif devait être proche de celui que suppose la version syriaque du Sinaï qui est Ἰωσήφ δὲ ᾧ ἐμνηστεύθη Μαριάμ ἡ παρθένος ἐγέννησεν Ἰησοῦν... La *vetus itala* (a g k q) dit de même : *Joseph cui desponsata virgo* (q om. *virgo*) *Maria genuit Jesum*. D'autres manuscrits de l'ancienne latine ont des modifications importantes : ainsi d substitue à *genuit* qui signifie engendrer, *peperit* qui veut dire enfanter, b c lisent *Joseph cui desponsata erat* (c om. *erat*) *virgo Maria. Virgo autem Maria* (c *Maria autem*) *genuit Jesum*.. En grec on trouve encore un écho du texte primitif dans la leçon de Θ. 346, 543, 826, 828, Ἰωσήφ ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριάμ ἐγέννησε (346 aj. τὸν) Ἰησοῦν... Par contre, l'adaptation à la croyance à la naissance surnaturelle est achevée dans le texte courant : Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός.

Dans *Lc.* 2, 5 la leçon primitive, supposée par la syriaque du Sinaï et quelques latins comme b c, συν Μαριάμ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ οὕση ἐγκύω, a été successivement corrigée par AΔΘ... en τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ γυναικί... puis, dans la grande masse des manuscrits, par τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ<sup>1</sup>. Dans *Lc.* 2, 43 Marie et Joseph

1) A moins que la troisième leçon ne soit une combinaison des deux premières.



sont appelés les parents de Jésus (*οἱ γονεῖς αὐτοῦ*) mais, dans un groupe de manuscrits, A C N X... on a substitué à ces mots : *Ἰωσήφ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ*.

Dans *Lc. 2,22* l'expression *τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν* de la quasi universalité des manuscrits grecs a paru choquante à un copiste parce qu'il lui semblait que Jésus ne pouvait avoir eu besoin d'une purification. C'est pour cela que, dans le manuscrit 76, *αὐτῆς* est substitué à *αὐτῶν*<sup>1</sup>.

C'est aussi à une correction dogmatique qu'il faut, pensent plusieurs critiques, attribuer l'omission de la sueur de sang et de l'ange qui vient fortifier Jésus dans *Lc. 22,43-44* par *κ<sup>a</sup> A B N... syr<sup>a</sup>*.

Il est vraisemblable que dans *Jn. 1,18* la substitution par *κ<sup>a</sup> B C\**... de *μονογενὴς θεὸς* à *μονογενὴς υἱός* est, sinon une correction, du moins une précision dogmatique. De même dans *Actes 20,28* la leçon de *κ<sup>a</sup> B 218...* *τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ* (au lieu de *τοῦ κυρίου*) ἣν περιποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου et, dans l'épître de *Jude* (v. 4) l'addition de *θεὸν* après *δεσπότην* par *K L P* : *τὸν μόνον δεσπότην θεὸν καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν*.

C'est sans doute une correction destinée à affirmer la personnalité du Saint-Esprit qui a fait écrire par *H P* *τὸ πνεῦμα* au lieu de *τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ* dans *Actes 16,7*<sup>2</sup>.

C'est pour sauvegarder la toute science du Christ qui paraissait impliquée dans sa divinité que *X. 983, 1689* ont supprimé *οὐδὲ ὁ υἱός* dans *Mc. 13,32*.

C'est pour bien préciser les conditions du baptême chrétien qu'un groupe de manuscrits (*E. 307, 322, 323 ..*) ajoute le verset *Actes 8,37* *Εἶπε δὲ ὁ Φίλιππος · Εἰ πιστεύεις ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ἔξεστιν. Ἀποκριθεὶς δὲ εἶπε · Πιστεύω τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι τὸν Ἰησοῦν Χριστόν*.

Enfin, c'est pour une raison dogmatique que l'affirmation de Paul dans *I Cor. 15,51* *πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα*

1) Peut-être accessoirement sous l'influence de *Lév. 12, 4-6*.

2) Des astérisques marquent ces versets dans *ESVΔII...*

3) Peut-être y a-t-il aussi conformation avec le v. 6.

μεθ' a été renversée par C F G et est devenue πάντες κοιμηθητόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγητόμεθα.

L'examen des variantes dont nous avons cité ici quelques spécimens nous paraît suggérer deux observations. La première c'est que, dans toutes celles du second type, c'est-à-dire dans toutes celles qui sont en relation avec le caractère propre des livres du Nouveau Testament, il ne faut pas voir des accidents, des déformations fortuites des textes mais plutôt l'effet de forces latentes qui devaient tendre à l'élaboration du Nouveau Testament, en vue d'une adaptation plus complète (ou de ce qui était tenu pour une adaptation plus complète) aux besoins de l'Église.

Et voici la seconde observation : dans les cas que nous avons cités, la corruption du texte peut être mise en lumière parce qu'on ne la rencontre que dans un groupe plus ou moins nombreux de manuscrits et qu'il reste un point de comparaison qui permet de la déceler. Mais il est certain que le travail de déformation a dû commencer bien avant l'époque où les manuscrits du Nouveau Testament étaient déjà assez nombreux pour qu'une correction faite dans un texte, ou dans un groupe de textes, ne risquât pas de se répandre dans toute la tradition. Il faut même ajouter que, plus on remonte haut, plus les copistes ont dû se sentir libres de faire ces corrections et ces adaptations car ils devaient, moins encore que par la suite, être entravés par l'idée d'un respect dû à un texte sacré. Il est donc possible, et même infiniment probable, qu'il y a, dans le texte du Nouveau Testament, nombre de corrections et d'adaptations que, faute d'un terme de comparaison, il nous est impossible de reconnaître, à côté desquelles nous passons sans les soupçonner. Ce n'est là, sans doute, qu'une vue théorique, elle nous paraît cependant de nature à inspirer les doutes les plus sérieux sur la certitude que l'on pourrait avoir de posséder jamais la lettre même, les *ipsissima verba* des auteurs néotestamentaires.



Des observations qui précèdent il résulte que les causes qui ont déterminé la corruption du texte du Nouveau Testament ont agi sur l'ensemble de la tradition. Aucun texte, parmi ceux que nous connaissons, n'est assez ancien, assez proche des origines pour que l'on puisse se flatter qu'il ait échappé à leur action. Aucun, par conséquent, ne se prêterait à une reproduction pure et simple. Mais, d'autre part, il y a peu de chance qu'aucun manuscrit présente un texte qui, dans chacune de ses parties, ait subi ces actions corruptrices au point de ne plus être aucunement utilisable pour la reconstruction du texte original.

De là dérive la méthode qui s'impose pour l'utilisation des témoins du texte. Il s'agit d'éliminer les éléments secondaires, les corruptions du texte. La chose est relativement facile quand il s'agit d'altérations dont les causes sont clairement reconnaissables comme dans les exemples que nous avons énumérés. Mais ce cas là est, en somme, exceptionnel. Le plus souvent les altérations n'apparaissent pas au premier coup d'œil. Un seul procédé permet alors de les reconnaître, c'est la comparaison méthodique, c'est-à-dire le classement des textes en familles, en d'autres termes, c'est l'établissement d'une histoire du texte.

C'est pour cela que depuis Griessbach jusqu'à Westcott et Hort et jusqu'à von Soden, la critique s'est efforcé de classer les manuscrits du Nouveau Testament en familles et de distinguer diverses révisions ou divers types du texte. Si des résultats définitifs et complets n'ont pas encore été atteints, plusieurs points de la plus haute importance peuvent être considérés comme acquis. Dès maintenant on voit assez nettement se dessiner trois types principaux du texte: le type alexandrin, le type occidental ou syro-latin, le type byzantin. Aucun d'eux ne saurait être regardé comme original, dès lors on pourrait se demander si les critiques ne devraient pas limiter leur ambition — au moins provisoirement — à la reconstitution de chacun des trois types du texte et si toute tentative de les combiner entre eux d'une manière quelconque n'est pas téméraire et ne doit pas fatalement aboutir à

la constitution d'un texte artificiel. Nous ne le croyons pas et cela pour deux raisons. La première est que la distinction entre les divers types du texte n'est pas absolue et surtout que la plupart des manuscrits présentent des combinaisons plus ou moins complexes de leçons appartenant aux divers types du texte. La seconde est que c'est précisément la confrontation des diverses révisions qui permet de reconnaître ces déformations dogmatiques et tendancieuses du texte dont nous avons essayé de donner quelques exemples. C'est le texte alexandrin qui nous montre que la forme brève du récit de l'institution de la cène dans Luc est, dans le texte occidental, une déformation du texte original. C'est par contre le texte occidental qui nous montre que dans *Luc 22, 43 s.* la suppression de la sueur de sang et de l'ange qui fortifie Jésus et dans *Jean 1, 18*, la substitution de *μονογενὴς θεὸς* à *μονογενὴς υἱός* sont des déformations dogmatiques de certaines formes de la révision alexandrine.

Il va sans dire que ce n'est pas dans tous les cas que la confrontation des diverses révisions permet de reconnaître nettement de quel côté est la corruption du texte. Bien souvent les raisons positives de décider font défaut. Il faut alors juger en tenant compte de la valeur relative des diverses révisions et des divers témoins du texte. Il faut faire intervenir aussi ces considérations qui se sentent plus qu'elles ne se démontrent et qui portent sur les habitudes de style et de pensée de l'auteur considéré. Bien souvent il ne peut y avoir de décision formelle. Dans ces cas là, le critique fera bien d'indiquer qu'il hésite entre deux leçons également possibles.

Mais si la tâche est difficile, ce n'est pas une raison pour ne pas l'entreprendre; si elle ne peut être menée à bien jusque dans les derniers détails, ce n'est pas une raison pour ne pas réaliser au moins ce qui est réalisable.

L'accord, non pas absolu, sans doute, mais au moins fort étendu<sup>1</sup>, auquel sont parvenus les critiques modernes est, en

1) La preuve de cet accord est fournie par ce fait qu'il a été possible



soi, un fait digne de remarque. Leur texte, ou plutôt la moyenne de leurs textes, n'a, sans doute, pas une valeur absolue, il peut être, il sera certainement corrigé et amélioré sur plus d'un point; il est néanmoins hors de doute qu'il est infiniment supérieur, non seulement au texte reçu mais encore à l'édition que constituerait la publication intégrale de n'importe quel manuscrit du Nouveau Testament même purgé des fautes matérielles dont aucun n'est exempt. Ce seul fait suffit pour justifier le labeur immense que représente la collation des manuscrits grecs, l'étude des versions et des Pères et la comparaison méthodique des matériaux ainsi accumulés. La perspective de réaliser dans cette voie encore quelques progrès, de corriger quelques leçons fautives, de confirmer quelques leçons douteuses suffit pour justifier que le travail entrepris soit continué, car ce qui a été fait pour l'étude des manuscrits et surtout pour celle des versions et des citations est peu de chose encore à côté de ce qu'il reste à faire.

On dira peut-être que l'effort est hors de proportion avec les résultats atteints ou susceptibles de l'être et que la différence qu'il y a entre le texte reçu, voire même entre la Vulgate latine préconisée et canonisée par le Concile de Trente et celui des éditions modernes ou des éditions meilleures encore que verra le <sup>xx</sup>e ou le <sup>xxi</sup>e siècle ne vaut pas le labeur immense des Tischendorf, des Westcott et Hort, des von Soden, de leurs collaborateurs, de leurs continuateurs. Raisonner ainsi ce serait méconnaître le rôle de l'histoire. En matière de critique, il n'y a pas de grands résultats et de petits résultats. Il n'y a qu'une chose qui compte, la recherche absolue et inconditionnée de la vérité. Tant que tout n'a pas été mis en œuvre pour l'atteindre jusque dans ses moindres détails, la science historique n'a pas encore rempli son rôle.

à Nestle de publier un Nouveau Testament (Voir p. 50, n. 2) certainement le plus répandu à l'heure actuelle, qui exprime le consensus des principaux critiques,

## III

**Sur les conjectures.**

Qu'on nous permette de revenir sur une question de détail que nous n'avons abordée qu'en passant et seulement pour rectifier une erreur de fait commise par M. Wilmotte : la question des conjectures. Nous avons montré qu'en matière de critique textuelle du Nouveau Testament, il n'a été fait de la méthode de restauration conjecturale qu'un usage tout à fait exceptionnel et qui ne justifie pas les critiques provoquées par l'abus que certains philologues classiques ont fait de cette méthode. Il vaut la peine de nous demander quel pourrait être théoriquement le rôle de la conjecture en matière de critique du Nouveau Testament.

Nous l'avons indiqué plus haut, il y a certainement dans le Nouveau Testament des passages qui ont été corrompus ou altérés à une époque si ancienne que nous ne possédons plus aucun témoin qui représente l'état du texte avant sa corruption. Deux cas peuvent alors se présenter, suivant que le texte est, ou n'est pas, grammaticalement correct et présente, ou ne présente pas, un sens cohérent et naturel. Si aucun indice, ni dans le fond, ni dans la forme, ne décèle l'altération, rien n'autorise, cela va sans dire, à faire une correction. D'ailleurs, en ce qui concerne les cas de ce genre, on peut seulement dire qu'il doit y avoir dans le Nouveau Testament des passages altérés, on ne peut pas dire quels ils sont, encore moins pourrait-on indiquer comment ils doivent être corrigés. Ce n'est que pour mémoire qu'il convient de les mentionner. Mais il y a des cas où le texte, tel qu'il se présente à nous, est réellement incompréhensible, tellement qu'on n'en peut tirer un sens à peu près satisfaisant qu'en lui faisant, tant au point de vue des idées qu'à celui de la grammaire, des violences qui certes ne sont pas pires que celle qui consiste à le corriger



légèrement. Qu'on passe en revue les interprétations données du membre de phrase τὸ μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται dans *I Cor.* 4, 6 et qu'on dise s'il y en a une seule qui violente moins le texte que la radiation de ces mots comme glose maladroite<sup>1</sup>. Qu'on examine si dans *II Cor.* 11, 4 on peut trouver une interprétation naturelle sans rayer le mot λαμβάνετε. On peut discuter à peu près toutes les conjectures, celles que nous venons de donner comme exemples aussi bien que les autres; il n'est pas douteux qu'un grand nombre — peut-être la plupart — de celles qui ont été proposées doive être rejeté. On peut insister sur l'extrême prudence avec laquelle il faut user de la restauration conjecturale<sup>2</sup>. On peut discuter aussi la question de savoir si les conjectures peuvent être introduites dans le texte, accompagnées, cela va sans dire, d'un signe qui les rende immédiatement reconnaissables, ainsi que l'a fait Blass, ou bien si elles doivent seulement être proposées en note ainsi que l'ont fait Westcott et Hort<sup>3</sup>, mais la prohibition absolue de la conjecture nous paraît être la survivance d'une conception périmée de l'inspiration de l'Écriture, une véritable idolâtrie de la lettre, l'adoration d'un fantôme, car ce Nouveau Testament tombé du ciel, dicté ou écrit par le Saint Esprit n'a jamais existé que dans l'imagination des théoriciens de la théopneustie<sup>4</sup>.

1) Voir p. 63 s.

2) Lagrange, *Revue Biblique*, 1900, p. 206; Heinrici, *R. E.*, t. XI, p. 130.

3) Ce n'est là qu'une question de pure forme, presque de typographie. Nous serions tentés d'approuver la solution que lui ont donnée Westcott et Hort et que préconise aussi G. Kruger, *Lit. Zblt.*, 1899, 39, 1326 s. (cité par Nestle, *Einf.*, p. 182, n. 2).

4) Une phrase de Kypke (citée par Blass, *Acta Apost. ed. phil.*, p. 37, n. 2) *In contextu librorum sacrorum vel unicum verbum corruptionis accusare religio mihi fuit*, montre bien qu'il y a, à la racine de la prohibition de la conjecture, une prémisse dogmatique. Comment pourrait-on, autrement, expliquer une attitude contradictoire comme celle de Burkitt qui, admettant la méthode conjecturale pour l'Ancien Testament, la rejette pour le Nouveau (*E. B.*, 4980, cité par Nestle *Einf.*, p. 182, n. 2). On lira, en faveur de la méthode conjecturale, les remarques de Nestle (*Einf.*, p. 182), de Kirsopp Lake, (*Influence of*

Une dernière remarque doit être faite. Ceux-là même qui prohibent le plus rigoureusement la conjecture et qui se refuseraient à admettre, dans un passage désespéré, une leçon qui ne serait recommandée que par la logique, le bon sens, la grammaire, les vraisemblances paléographiques, n'hésiteraient pas à accueillir cette même leçon sur l'autorité isolée d'un seul manuscrit. Et pourtant, n'est-il pas, dans bien des cas, possible et même probable que, dans ce manuscrit isolé, la leçon considérée ne soit, elle aussi, qu'une correction conjecturale? Quelle vraisemblance y a-t-il qu'un seul manuscrit, peut-être de date récente, ait pu, contre la grande masse de la tradition, conserver le texte original? Ainsi, quand les critiques préfèrent une leçon faiblement attestée mais satisfaisante, à une leçon plus fortement attestée mais qui ne présenterait pas de sens cohérent, ils font en somme de la critique conjecturale parce qu'ils décident, non à cause de l'autorité des manuscrits, mais pour des considérations de grammaire et de sens. Nous ne leur en faisons pas un grief, nous faisons seulement observer qu'agissant ainsi ils sont illogiques en prohibant la conjecture proprement dite.

MAURICE GOGUEL.

*textual criticism on exegesis of New Testament*, Oxford, 1904, p. 6), de Johannes Weiss (*Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart*, Goettingen, 1908, p. 30), de Blass, (*Acta Apost. ed. phil.*, p. 34, 37 s. *Über die Textkritik im Neuen Testament*, Leipzig, 1904, p. 39).



# LA LÉGENDE « DE TRIBUS IMPOSTORIBUS »

## ET SES ORIGINES ISLAMIKES

---

Parmi les apologues où le moyen âge a aimé réunir, en une commune interdépendance, les trois monothéismes qui s'affrontent en Occident, Israël, la Chrétienté et l'Islam, il en est de conciliants comme la « parabole des trois Anneaux », si délicatement contée par Gaston Paris<sup>1</sup>. D'autres sont plus amers, et le plus célèbre est celui des « Trois Imposteurs ».

Le thème en est simple : le monde a été trompé par trois séducteurs, *baratores, quitatores*, Moïse, Jésus et Mohammed. C'est une ironie désenchantée de sceptique, formulant à l'avance, à leur égard, la théorie favorite de notre XVIII<sup>e</sup> siècle sur l'origine des religions.

On a longuement étudié<sup>2</sup> l'attribution de cette phrase ironique à l'empereur Frédéric II (+ 1250). Le pape Grégoire IX l'accusa formellement de l'avoir prononcée<sup>3</sup>, mais Frédéric II nia l'avoir jamais dite<sup>4</sup>. Elle courait de lèvres en lèvres de son temps, car elle est attribuée également à un chanoine de Tournai, Simon, un peu antérieur à Frédéric II<sup>5</sup>.

Je ne crois pas qu'on ait remarqué jusqu'ici que, dans sa forme même, cette phrase célèbre, mentionnant Mohammed

1) 9 mai 1884, à la Société des Etudes juives; cfr. Chauvin, *Conte d'Abulafia*, ap. « Wallonia », nov. 1900, nov. 1908.

2) D'Argentré *Collect. judic. erroribus*, 1724, I. 145 etc.

3) *Épître* à l'archevêque de Mayence 1239.

4) Cfr. Huillard-Bréholles, *Hist. diol.*, *Frédéric II*, V. 339.

5) Cantinpré, *de Apibus*, XLV, 5 (cit. Vigouroux).

sur un pied d'égalité avec Moïse et Jésus, décelait une origine non pas occidentale et chrétienne, mais orientale et islamique. C'est cette origine que nous allons établir.

\* \* \*

Voici le premier texte où ce parallèle est posé. C'est un texte initiatique dû à une secte musulmane hétérodoxe, les Qarmates, dont la propagande secrète aboutit à la proclamation d'un khalifat dissident, celui des *Fâtimites*, à Mahdiyyah (Tunisie), en 297/909 de notre ère. Cette secte avait sept<sup>1</sup> degrés d'initiation, — avec, pour chaque degré, des instructions spéciales —. Le texte en question paraît nous donner les instructions remises aux adeptes du 7<sup>e</sup> grade, *al-'asās*<sup>2</sup>; il est intitulé « *Risālat al siyāsah wa'l balāgh al akyād wa'l Nāmoīs al a'zam* ». L'hérésiographe qui l'a publié le donne comme une circulaire confidentielle sur la méthode à suivre pour la propagande; envoyée par le premier Khalife fatimite 'Obaydallāh (+ 322/934) au chef des Qarmates du Bahreïn (golfe Persique), Aboû Tāhir<sup>3</sup> Solaymān-ibn al Hasan Jannābī (+ 318/932), celui qui prit la Mekke et brisa la Ka'bah en 312/924.

Malgré le cynisme de ce document, je le crois authentiquement qarmate, — et, fût-il forgé, il nous reporte au plus tard à la fin du x<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire plus de deux siècles avant Frédéric II, pour l'éclosion de la légende des « Trois Imposteurs », car 'Abd al Qāhir Baghdādī, l'éditeur, est mort en 429/1037, et paraît avoir copié son maître, Bāqillānī, mort en 403/1012 :

1) Un peu plus tard, elle en eut 9.

2) Warrāq, *ʾAḥrist*, 189, l. 10; Baghdādī, *farq*, 282; Ghazālī, *mostaḥḥir*, éd. Goldziher, 40<sup>e</sup>; Nizam al Molk, *siyaset namā*, trad., 286; cfr. Sacy, *Druzes*, I, 74<sup>e</sup>. 160.

3) Ce destinataire est bien hypothétique. Aboû Tāhir paraît avoir considéré jusqu'à la fin le Khalife fātimite comme un usurpateur, bâtard ou imposteur, et avoir refusé de reconnaître en lui le mahdī qu'attendaient les Qarmates: d'autre part Goeje a fait remarquer, en ses *Carmathes de Bahreïn*, le poème où Aboû Tāhir marque son respect pour Jésus, et dit attendre sa venue.



En voici le texte (Baghdâdî, *farq*, éd. Badr, p 281) :

« ... و ينبغي ان تحيط علماً بمخاريق الانبياء و مناقضاتهم في اقوالهم كعيسى بن مريم قال لليهود « لا ارفع شريعة موسى » ثم رفعها بتحريم لاحد بدلاً من السبت و اباح العمل في السبت و ابدل قبله موسى بخلاف جهتها و لهذا قتله اليهود، لما اختلفت كلمته و لاتكن كصاحب الامة المنكوسة حين ساله عن الروح فقال « الروح من امر ربى » لما لم يحضره جواب المسالة و لاتكن كموسى في دعواه التى لم يكن عليها برهان سوى الحزقة حسن الحيلة و الشعبذة و لما لم يجد المحقق في زمانه عنده برهاناً قال له « لئن اتخذت الهاً غيرى » و قال لقومه « انا ربكم لاعلى » لانه كان صاحب الزمان في وقته ... »

c'est-à-dire :

« Il convient que tu embrasses en ta science les prestidigitations des Prophètes et quelles ont été leurs contradictions en paroles. Ainsi de *Jésus, fils de Marie*, quand il dit aux Juifs : « Je n'abolirai pas la loi de Moïse » ; puis il l'abolit en faisant du dimanche un jour férié à la place du sabbat, et en autorisant à travailler le samedi ; et en inversant l'orientation de prière fixée par Moïse. Ce qui le fit tuer par les Juifs quand il se fut contredit.

— Et ne sois pas comme le chef (= Mohammed) de la communauté malchanceuse, que l'on questionnait sur l'Esprit, et qui répondit « l'Esprit (vient) selon le commandement de mon Seigneur » (Qor. XVII, 87), parce qu'il ne savait que répondre.

— Et ne sois pas comme *Moïse* en sa prédication, qu'il ne prouva que par le truc heureux et habile de sa prestidigitation. Celui qui détenait légitimement l'autorité de son temps (= le

1) Corr. de Goldziher. Le texte porte « البلاد » (sic).

Pharaon) lui répondit [à bon droit] : « Aie garde de prendre comme Dieu un autre que moi... » (Qor. XXVI, 28), — disant par ailleurs à ses sujets « Je suis votre seigneur suprême » (Qor. LXXIX, 24), puisqu'il était le Maître du temps à ce moment là... »

\* \* \*

Nous avons deux résumés de ce texte fondamental. L'un, dans la *Risâlat al ghofrân*<sup>1</sup>, curieux poème en prose du poète Aboûl 'Alâ al Ma'arrî (+ 450/1058), rappelle simplement que, d'après la doctrine qarmate de la *noqlah* (transmission du pouvoir divin en ce monde), un des chefs qarmates aurait dit en mourant à ses disciples, en leur parlant au nom de Dieu « J'ai déjà envoyé en mission Moïse, Jésus et Mohammed : il me faut maintenant en envoyer un autre que ceux-là » — car leur mission est terminée.

\* \* \*

Le second résumé nous donne enfin la légende des « Trois Imposteurs » sous sa forme définitive, en l'attribuant à Aboû Tâhir, le destinataire hypothétique de la *Risûlah* d'Obaydallâh. Ce résumé est publié par Nizâm al Molk, le célèbre vizir des Seldjoucides, assassiné en 486/1093, dans son « *Siyâsat Namâ* », ou « Livre du Gouvernement », en persan :

بو طاهر گفت « در دنیا سه کس مردمانرا تباه کردند شبانی و طیبی  
و شتربانی و این شتربان از دیگران مشعبدتر بود و سبکدستر بود »  
(édit. Schefer, p. 197 ; trad. Schefer, p. 288)

c'est à dire :

Aboû Tâhir disait : « En ce monde, trois individus ont corrompu les hommes, un berger, un médecin et un chamelier. Et ce chamelier a été le pire escamoteur, le pire prestidigitateur des trois ».

<sup>1</sup>) Éd. Hindié, p. 145 ; éd. Nicholson, p. 152 ; trad. Nicholson, p. 341.



On reconnaît dans le berger Moïse, le médecin Jésus, et le chamelier Mohammed. C'est la donnée même de la légende des « Trois Imposteurs », fixée ainsi vers 1080 au plus tard — soit au moins cent cinquante ans avant son apparition dans la Chrétienté occidentale.

Nous ne citons en terminant que pour mémoire les reconstitutions fantaisistes que le XVIII<sup>e</sup> siècle élaborait du « Liber de Tribus Impostoribus »<sup>2</sup>.

Louis MASSIGNON

1) Texte manquant au ms. de Paris, suppl. persan 1571, f. 188<sup>o</sup>, complété d'après Schefer, *Chrest. persane*, I, 170.

2) Éditions de « Philomneste Junior » (Brunet) à Paris, 1861 [ms. du duc de la Vallière]; et d'« Alcofribas Nazier » à Londres en 1904 [ms. de l'an 1716], avec une bibliographie critique.

# QUESTIONS D'ARCHÉOLOGIE RELIGIEUSE ET SYMBOLIQUE

## XVI

### LE DRAPEAU DE LA « RÉGENCE DU CARNARO »

Les journaux nous apprennent<sup>1</sup> que le poète d'Annunzio, après avoir proclamé le 8 septembre 1920 l'indépendance de son état à Fiume, la « régence du Carnaro » (ou Quarnero), a célébré quelques jours après, le 12, la date anniversaire de son entrée dans cette ville, la « sainte entrée », dit-on, du libérateur italien. A cette occasion on a hissé solennellement le gonfalon vermeil de la régence, ayant pour emblème un serpent qui se mord la queue, les sept étoiles de la Grande Ourse, symboles, disent les journaux, de l'éternité et de la grandeur, et la devise « Quis contra nos »<sup>2</sup>.

Ce ne sont point là les armoiries habituelles de Fiume<sup>3</sup>, qui portent un aigle bicéphale tenant dans ses serres une urne d'où l'eau s'épanche, ou, en langage héraldique : « de gueules à la champagne d'argent chargée d'un mont de sinople, baigné d'une mer d'argent et sommé d'une aigle bicéphale de sable, tournée à senestre, enserrant un vase d'où sort un flot d'argent, et couronnée d'une couronne impériale ornée des deux côtés d'une banderolle d'azur, terminée par une houppe d'or ».

Un des nouveaux timbres de la régence, celui de 0 fr. 10, conserve comme motif l'urne de ces armoiries<sup>4</sup>.

1) Ex. *Journal de Genève*, 17 septembre 1920.

2) *L'Illustration* et *l'Illustrated London news* ont donné une image de ce nouveau drapeau, 18 et 25 septembre 1920.

3) Les couleurs de la ville, amarante, jaune vif, outremer, sont conservées dans le nouveau drapeau, disposées longitudinalement à la pointe de droite.

4) Reproductions données par *l'Illustration*, l. c.



Si l'on cherche à quels prototypes se rattachent les symboles nouveaux, on les trouvera dans le répertoire figuré de l'astrologie et des talismans, qui les ont conservés depuis l'antiquité reculée jusqu'à nos jours.

Il est inutile d'insister sur le premier des deux, celui du serpent qui se mord la queue. On le retrouve à toutes les époques et chez des peuples très divers, transmis par filiation historique ou créé indépendamment, parce que c'est une idée très simple que de figurer les phénomènes réguliers de la nature, du soleil, de la lune, de l'eau, de la terre, par un serpent formant un cercle infini. Le sens de celui-ci est toujours cosmique, bien que ses interprétations spéciales puissent varier. Il est l'eau qui entoure le monde, le grand fleuve Océan qui forme la ceinture de la terre habitée; il est le cours circulaire de la lune, sur des monuments chaldéens, hellénistiques, et du moyen âge; il est celui du soleil; il est la terre, l'univers entier. Image de l'infini, il devient symbole d'éternité, et à ce titre orne plusieurs monuments. On a cité ailleurs<sup>1</sup> de nombreux exemples de ce serpent « ouroboros », qui se suivent sans interruption depuis l'Égypte et la Chaldée, jusque dans les papyrus alchimiques du moyen âge, sur les amulettes modernes, et même dans le symbolisme de la Franc-Maçonnerie<sup>2</sup>. Car il a subsisté avec son sens symbolique et talismanique jusqu'à nos jours.

Ce serpent cosmique entoure le monde et ses phénomènes.

Sur des monuments antiques, il circonscrit les images du soleil, de la lune, des points cardinaux, de l'aigle solaire de Zeus<sup>3</sup>. Le voici, sur une amulette tzigane moderne<sup>4</sup>, entourant le croissant lunaire et neuf étoiles. L'association du serpent et des étoiles est en effet très fréquente dans les croyances et les

1) *Le trésor des Fins d'Annecy*, dans *Rev. arch.*, 1920, I, p. 130 sq. Le serpent du monde.

2) Ex. Taxil, *La Franc-maçonnerie dévoilée*, p. 143, 152, 179.

3) *Rev. arch.*, 1920, I, p. 132-3.

4) *Archives suisses des traditions populaires*, 1914, p. 27, pl.

amulettes populaires<sup>1</sup>. Et le poète, ce créateur moderne de mythes, la retrouve instinctivement. C'est

L'hydre Univers tordant son corps écaillé d'astres

.....

Le serpent inconnu qui lèche les étoiles

Et qui baise les morts<sup>2</sup>. . . . .

Pourquoi, parmi les étoiles, choisir celles de la Grande Ourse? Est-ce parce que cette constellation est celle de septembre?<sup>3</sup>; est-ce parce qu'elle est symbole de grandeur<sup>4</sup>? De toutes les constellations, celle-ci, qui un peu partout porte ce nom<sup>5</sup>, a frappé le plus l'imagination populaire<sup>6</sup>. On la fait intervenir dans les mythes célébrant les conceptions miraculeuses des héros sauveurs du monde, appelés à de grands exploits. Dans des légendes chinoises, la mère, qui conçoit de la foudre, met au monde l'enfant Hoang-Ty, aussi appelé Hiang. à cause des étoiles qui portent le nom d'Ourse; la mère d'un empereur devient enceinte pour avoir vu en songe un esprit descendant de la Grande Ourse<sup>7</sup>.

Le divin Auguste, qui inaugure pour les Romains une ère nouvelle, qui ramène l'âge d'or sur la terre<sup>8</sup>, a le corps couvert de taches de naissance disposées sur la poitrine et sur le ventre, de façon, dit Suétone<sup>9</sup>, à simuler par leur nombre et leur dispo

1) Seligmann, *Der böse Blick*, 1910, II, p. 130 sq.; *Rev. des ét. grecques*, 1892, p. 85.

2) Victor Hugo, *Contemplations* (Pleurs dans la nuit; Ce que dit la Bouche d'ombre).

3) Cf. *Illustration*, l. c.

4) Cf. divers journaux.

5) Ex. en Amérique, Tylor, *Civilisation primitive*, trad. I, p. 412, note 2.

6) L'image de la Grande Ourse paraît déjà sur des gravures préhistoriques. *Rev. d'Anthropologie*, 1886, 15, p. 565. Connexion entre cette constellation et la magie des sept voyelles (les sept planètes), dans l'astrologie grecque. *Rev. des études grecques*, 1889, p. 394.

7) Saintyves, *Les Vierges mères et les naissances miraculeuses*, p. 145-6, 166.

8) Sur la *Légende d'Auguste, Sauveur du monde*, cf. mon mémoire pour paraître in *Rev. hist. rel.*

9) Suétone, *Auguste*, 80.



sition la constellation de la Grande Ourse. Comme le satyre du poète<sup>1</sup> image de l'Univers :

Sa poitrine terrible était pleine d'étoiles.

Serait-ce à cause de ce rôle créateur que pour les chrétiens Péra-tiques la Grande Ourse est le symbole de la création avant le Christ<sup>2</sup>?

Par sa situation<sup>3</sup>, la Grande Ourse semble ne se coucher jamais, et les anciens avaient été frappés de ce phénomène. Elle est la seule, disent Homère et Virgile, qui ne se baigne jamais dans les eaux de l'Océan, et qui semble veiller éternellement dans le ciel<sup>4</sup>.

*Arctos Oceani metuentes aequore tingi.*

Remarquons l'analogie que présente le nouveau drapeau de Fiume avec le bouclier d'Achille, chef-d'œuvre d'Héphaïstos, que décrit Homère<sup>5</sup>. Suivant un symbolisme courant dans l'anti-quité, le disque du bouclier est l'image du monde<sup>6</sup>. Tout autour, roulent les eaux du fleuve Océan, étroite ceinture qui entoure la terre, et qui, ailleurs, est figuré par le serpent se mordant la queue<sup>7</sup>. Au centre, ce sont les astres, entre autres la Grande Ourse<sup>8</sup>, « l'Ourse, qu'on nomme aussi le chariot, qui se tourne sans cesse vers Orion, et qui, seule, ne tombe point dans les eaux de l'Océan. »

On le voit, c'est dans le répertoire des croyances et des amulettes populaires, dans l'imagerie des astrologues modernes, fidèles héritiers de l'astrologie et de l'astronomie antiques, qu'il faut chercher l'origine des emblèmes nouveaux. Emprunt

1) V. Hugo, le *Satyre*.

2) Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 609, note 1.

3) Cf. Arago, *Astronomie populaire*, carte, p. 321, I, p. 320.

4) *Homère*, Iliade, XVIII, 478 sq. (description du bouclier d'Achille); *Virgile*, *Géorg.*, I, 246.

5) *Iliade*, l. c.; sur la reconstitution de ce bouclier, cf. *Rev. arch.*, I, p. 139, note 1, référ.

6) *Ibid.*, p. 138 sq.

7) Cf. patère de Palestrine, patère de Boutae, *ibid.*, p. 126, 136.

8) Cf. la reconstitution de Weniger, *Festgabe Otto Blümmer*, 1914, p. 16, pl.

ou coïncidence? Faut-il croire qu'une préoccupation à la fois érudite et mystique en a déterminé la genèse, puisqu'on a choisi, non pas des couleurs plus ou moins symboliques<sup>1</sup>, mais des emblèmes célestes ayant un sens précis, qu'ils ont toujours eu depuis l'antiquité : éternité, puissance. Qui pourrait lutter contre de tels talismans protecteurs : *Quis contra nos?* Le



1

1. Image copte de l'univers. Cf. Roscher, *Lexikon d. griech. und römisch. Mythol.*, s. v. Sterne, p. 1447, fig. 2.



2

2. Amulette d'amour tzigane  
*Archives suisses des trad. populaires*, 1914, p. 27, pl.

poète a-t-il puisé sa documentation dans quelque grimoire, dans la superstition contemporaine? s'est-il informé auprès de quelques devineresses, qu'il aimait jadis à consulter? Peut-il cependant accorder grande créance à leurs avis, puisqu'il a contredit cette prédiction d'une Sibylle, qui le faisait mourir en 1909?

1) Cf. le drapeau du royaume arabe du Hedjaz, créé lors de la guerre mondiale : vert, blanc, noir. Le vert désigne l'ancien étendard des Alides et des Fatimites ; le blanc, celui des Ommeyyades ; le noir celui des Abassides ; une bande jaunâtre représente la dynastie hachimite du grand chérif ; ainsi le drapeau royal du Hedjaz résume et symbolise par ses couleurs toutes les grandes dynasties de l'Islam arabe.

2) Cf. Voivenel, *Littérature et folie*, p. 388.



La vie contemporaine est un vaste champ d'études pour l'archéologue. Il ne lui est pas nécessaire de perdre sa rêverie dans le passé, puisque celui ci se retrouve dans le présent, avec ses images, ses pensées éternellement semblables, puisqu'il apparente la mentalité des hommes d'aujourd'hui, surtout quand ils sont poètes, artistes, êtres doués plus que d'autres d'imagination, de sensibilité, à celle des primitifs et des anciens, qui ont créé les mythes, les croyances, et les superstitions.

Genève, septembre 1920.

W. DEONNA.

# LA CÉLÉBRATION DU « NATALIS INVICTI »

## EN ORIENT

---

Nous avons récemment, à propos des relations de Dusarès et de Mithra, réuni quelques témoignages sur la célébration en Orient de la fête solaire du 25 décembre, que les calendriers romains désignent comme étant le *Natalis Invicti*<sup>1</sup>. Nous pouvons y ajouter aujourd'hui un passage plus ancien et plus précis que celui des auteurs arabes que nous avons cités. Il se trouve dans un opuscule si peu accessible qu'on ne sera pas surpris qu'il n'ait pas été mis encore à profit : le traité syriaque de Thomas d'Édesse sur la Noël, publié en 1898 dans une dissertation de doctorat présentée à l'université de Washington<sup>2</sup>.

Thomas d'Édesse fut un contemporain de Mar Aba I<sup>er</sup>, qui devint « catholicos » des Nestoriens en 536<sup>3</sup>. Il rencontra le futur patriarche à l'école d'Édesse, où il lui apprit le grec, et il l'accompagna à Constantinople, puis à Nisibis. Son activité se place donc dans la première moitié du vi<sup>e</sup> siècle sous le règne de Justin et celui de Justinien.

Dans son opuscule qui fait partie d'un recueil de « Causes des fêtes »<sup>4</sup>, Thomas met la date de la Nativité en rapport avec

1) *Rev. hist. des religions*, 1918, II, p. 209 ss.

2) *Thomae Edesseni Tractatus de Nativitate Domini nostri Iesu Christi*. Textum syriacum edidit, notis illustravit, latine reddidit, Simon Joseph Carr, Romae, 1898.

3) Cf. Carr. *l. c.* p. 7 ss.; Duval, *Littérature syriaque*, p. 347; cf. p. 209.

4) Cf. Baumstark, *Oriens christianus*, I, 1901, p. 320 ss.



celle de l'Incarnation<sup>1</sup>, puis il ajoute — je cite la traduction fidèle de M. Carr<sup>2</sup> « *Hoc tempore dies, tempus lucis, deficit, et imminuitur usque ad horas novem, nox vero, imperium tenebrarum, longior fit et pervenit ad quindecim horas; et deinde incipit dies, regnum lucis (horas) sumere a nocte imperio tenebrarum.* Après avoir donné une interprétation symbolique de ce fait, il continue: *Sed et ethnici, adoratores elementorum<sup>3</sup>, festum magnum hodie ubique quotannis celebrant, hac scilicet de causa, quia incipit sol vincere, regnumque eius magis se extendere.* L'écrivain nestorien adresse alors à ces païens la critique, que, s'ils fêtent le solstice d'hiver, ils devraient fêter aussi le solstice d'été, car la variation de la durée des jours et des nuits et l'alternance des saisons sont nécessaires à la vie de la nature. « *Oporteret igitur ethnicos errantes festum celebrare vel in utraque mutatione vel in neutra; quia lucrum aequale ex ambo-lus provenit, hoc est a Deo, qui ea ita ordinavit.*

*Illic ergo festum celebrabant, sicut dixi, Solis scilicet, qui incipit hoc tempore superare imperium tenebrarum, et iterum deficiet. Ecclesia vero sancta celebrat festum Nativitatis Christi, solis justitiae, qui incipit superare errorem et Satanam et nunquam deficiet.* Cette opposition du soleil de justice au soleil matériel des païens est fréquemment répétée chez les auteurs chrétiens, notamment à propos de la Nativité<sup>4</sup>. Ce qui est plus remarquable dans les paroles de l'auteur syriaque c'est d'abord l'affirmation qu'encore de son temps, c'est-à-dire au VI<sup>e</sup> siècle, « les païens, adorateurs des éléments<sup>5</sup>, célébraient chaque année une grande fête » le 25 décembre pour commémorer la victoire du Soleil. Ces païens sont non seulement les mages perses

1) Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2<sup>e</sup> éd., p. 253, et saint Augustin, *Octoginta tres quaest.*, 56 (P. L. XL, p. 39).

2) Trad. p. 43 = syr. p. 61.

3) Le syriaque a « estouksê » = στοιχεῖα.

4) Cf. *Mon. mystères de Mithra*, I, p. 355 s.; cf. St Ambroise, *Hexaemeron*, IV, 1.

5) Cf. mes *Religions orientales*, 2<sup>e</sup> éd., p. 305 et p. 410 n. 14.

mais aussi les sectateurs des anciens cultes de Mésopotamie et de Syrie, restés particulièrement nombreux à Harrân (Carrhae) non loin d'Édesse. Nulle part n'apparaît d'ailleurs aussi clairement que chez Thomas l'idée que les mazdéens se faisaient de cette fête. Il était à même de bien connaître leurs croyances : Mar Aba, son collaborateur était né dans la religion de Zoroastre, qu'il s'attacha dans la suite à combattre. L'empire des Ténèbres, selon Thomas, est opposé à celui de la Lumière ; à mesure que les nuits augmentent, il envahit le domaine de celle-ci et lui prend une à une les heures. Mais au solstice d'hiver cet empire est vaincu et obligé de reculer par le soleil invincible. Dans les expressions de l'écrivain chrétien, s'exprime encore ce dualisme des deux principes et des deux royaumes opposés, qui est le dogme fondamental de toute la religion perse.

Le recueil sur les « Causes des fêtes » contient aussi un traité de Thomas d'Édesse sur l'Épiphanie. Cet opuscule est malheureusement encore inédit, mais d'après l'analyse qu'en a publiée Baumstark<sup>1</sup>, le cinquième chapitre renferme une réfutation de « la seule opinion historiquement exacte, celle de la priorité de la fête du 6 janvier et de la substitution de celle du 25 décembre à une vieille solennité païenne ». Il serait curieux d'établir qui avait exprimé cette opinion combattue par Thomas : c'est probablement à cet auteur que remonte la scholie souvent citée, de Mar-Salibi, ou le même rapport de succession est formellement affirmé<sup>2</sup>.

FR. CUMONT.

1) *Oriens christianus*, l. c.

2) Assemani, *Bibl. Or.*, II, p. 164 ; cf. Mommsen, *C. I. L.*, I, 2, p. 338 ; Usener, *Weihnachtsfest*, 1911, p. 349.



# REVUE DES LIVRES

---

## ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

---

ALFRED LOISY — **Essai historique sur le sacrifice**, 1 vol.  
in-8, de 532 pages, Paris, Émile Nourry, 1920.

L'année précédente, M. Loisy a fait paraître sous le titre *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, une série de conférences faites au Collège de France, et rédigées par un auditeur de bonne volonté, d'après des notes prises au cours du savant professeur. Dans cette étude approfondie, l'auteur s'attachait à établir l'influence que les Mystères de l'antiquité païenne ont exercée sur la christologie de la primitive Église et, en particulier, sur la conception que l'Apôtre Paul a attachée au sacrifice de Jésus. Après avoir exposé comment le christianisme a subi l'empreinte du paganisme expirant, M. Loisy montrait pour quelles raisons la foi nouvelle l'a emporté sur les cultes concurrents du monde antique.

L'ouvrage qu'il publie aujourd'hui a l'avantage d'être directement sorti de sa plume et d'envisager l'institution sacrificielle d'une façon plus large et plus générale. Il y expose comment cette institution a partout exercé une fonction plus répandue et plus essentielle qu'on ne le croit d'ordinaire. Il définit le sacrifice comme « une action rituelle, la destruction d'un objet sensible doué de vie ou qui est censé contenir de la vie, moyennant laquelle on a pensé influencer les forces invisibles, soit pour se dérober à leur atteinte, lorsqu'on les suppose nuisibles ou dangereuses, soit afin de promouvoir leur œuvre, de leur procurer satisfaction et hommage, d'entrer en communication ou même en communion avec elles. »

Cette définition est un peu longue et on pourrait peut-être

l'abrégé en réfléchissant que les objets du sacrifice ne sont pas toujours des objets sensibles et vivants ou imaginés tels. Mais elle a le mérite de renfermer tous les éléments que l'auteur réunit dans sa conception du Sacrifice et de rencontrer les diverses théories qui envisagent exclusivement le Sacrifice sous une seule de ses différentes formes. On y constate que M. Loisy attribue l'origine du Sacrifice à la jonction de deux facteurs souvent considérés isolément : l'un, plutôt magique, qui comprend les tentatives pour agir en quelque sorte mécaniquement sur les forces invisibles, pour en tirer profit, l'autre, qui assume plutôt un aspect religieux, consistant dans une oblation en vue d'influencer, d'écarter ou d'exploiter l'intervention de personnalités surhumaines. La notion de sacrifice ne s'affirme en réalité que « quand l'offrande s'est associée à l'idée d'action sacrée ou quand l'action sacrée s'est associée à l'idée d'offrande ».

L'un de ces éléments a-t-il dû logiquement ou historiquement précéder l'autre ? L'auteur semble hésiter entre les deux solutions : « Le rite simplement magique et le don alimentaire, autant qu'on peut en juger, écrit-il sont indépendants l'un de l'autre... Ce n'est point sacrifier que d'accomplir un rite même sanglant, pour faire tomber la pluie, si l'efficacité du rite est censée directe et si son intention est toute entière dans cet objet. Ce n'est point sacrifier que de jeter quelques aliments à un mort pour qu'il ne fasse point mauvais parti au vivant. » Ailleurs, il conclut que si l'on en juge par les tribus australiennes, le rituel pour influencer directement les opérations de la nature ne pourrait être antérieur à l'idée de pourvoir à l'alimentation des esprits. C'est un des rares points où nous pouvons saisir quelque flottement dans la pensée habituellement si nette et si logique de l'auteur.

N'est-il pas plus simple d'admettre que la conception magique du sacrifice dominait au temps — si celui-ci a existé — où l'imagination primitive était réduite à la conception du *mana*, c'est-à-dire d'une puissance impersonnelle inégalement répandue dans les êtres et les choses, que l'on pouvait utiliser ou écarter par des rites magiques et que, d'autre part, le sacrifice-don est apparu dès que l'homme a personnifié les dépositaires de cette puissance. Il est clair qu'on n'a pu concevoir l'idée d'offrir des dons à des êtres réels ou imaginaires avant le jour où l'on s'est figuré que le trans-



fert de l'objet ou de la victime occasionnerait chez le donataire une impression analogue au sentiment de satisfaction éprouvé en pareil cas par le donateur.

Quoiqu'il en soit, et c'est là ce qui fait l'originalité en même temps que la valeur de la thèse, il paraît bien, si haut qu'on puisse remonter, que les deux éléments, se rencontrent parfois isolés, parfois combinés, dans toutes les formes de culte depuis les rites rudimentaires des Aruntas ou des Zunis, jusqu'au sein des religions les plus raffinées, toutefois avec cette distinction, bien mise en lumière par M. Loisy, qu'à mesure que les cultes s'organisent et se civilisent, la part de la magie décroît, et celle de la religion augmente. Le Sacrifice, désormais, s'accomplira moins pour agir directement sur la nature que pour obtenir l'intervention gracieuse des divinités qui agissent sur les phénomènes naturels. Bientôt même apparaît un élément moral. Ce ne sont plus seulement des bienfaits immédiats qu'il procure, mais l'association à l'immortalité qu'on prête aux dieux, réservée en partage à ceux qui ont vécu en conformité avec les lois réglant les rapports des hommes et l'économie des mondes.

Cependant, à ce niveau, l'élément magique est toujours là. L'auteur fait observer que, même dans le christianisme, nous retrouvons le sacrifice considéré comme un symbole commémoratif d'une immolation vicariale, basé sur la vieille idée que l'individu peut représenter l'espèce, compter pour elle et expier pour elle, tout comme dans les rituels magiques, la dernière gerbe compte pour la moisson entière, le premier-né pour le troupeau, le chef pour la tribu, le Roi pour la nation. Ainsi le Christ représente le genre humain, il prend le péché sur lui et par son expiation volontaire rachète l'humanité de la mort éternelle. « Sans grand effort d'intelligence on reconnaît là une transformation du mécanisme magique de l'expiation et comme la sublimation du plus abominable des sacrifices, le sacrifice humain ». — Quant au sacrement eucharistique, il perpétue le sacrifice de la croix et en applique le bienfait aux fidèles, en réalisant leur union avec le Christ et en les faisant participer à la vie éternelle : « Néanmoins l'idée est la même que celle de l'homophagie dionysiaque et celle-ci est la même que celle de la communion totémique chez les Aruntas de l'Australie. »

L'auteur fait observer modestement, trop modestement peut-être,

qu'il n'a pas voulu présenter une histoire complète du Sacrifice, au sens propre du mot histoire, mais simplement étudier à travers les âges l'évolution de certains rites sacrificatoires, en partant des temps les plus reculés accessibles à l'observation. Un compte-rendu, comme celui-ci, ne peut le suivre pas à pas dans ces recherches qui envisagent, en autant de chapitres substantiels : I, La nature de l'Action sacrée. II, Le caractère de la figuration rituelle. III, Les raisons essentielles et les aspects principaux du sacrifice. IV, Le sacrifice dans les rites funéraires. V, dans les rites de saisons ; VI, dans ses rapports avec la divination. VII, Les sacrifices d'alliance et de serment. VIII, Les sacrifices de purification et d'expiation. IX, Les sacrifices de consécration. X, Les sacrifices d'initiation. XI, Le sacrifice dans le service ordinaire des dieux. XII Les économies sacrificielles des diverses religions : 1. Civilisés et non civilisés. 2. Anciennes religions de la Chine et du Japon, Égypte, Mésopotamie, Inde et Perse. 3. Celtes, Germains, Slaves, Grèce et Rome. 4. Cultes cananéens, Israël, Arabie, Islamisme, Christianisme.

Cette suite de tableaux atteste une masse énorme de recherches, d'annotations et de références consciencieuses. L'auteur s'est particulièrement attaché à relever non seulement les faits similaires qui établissent dans les milieux les plus divers l'unité des procédés de l'esprit humain, mais encore les transitions qui marquent une liaison entre les formes successives des croyances et des rites, tout en indiquant la direction générale de l'évolution religieuse. Il convient de signaler la netteté avec laquelle il démontre comment le sacrifice magique est devenu le service des dieux, comment les fêtes saisonnières se rattachent aux sacrifices destinés à seconder ou à provoquer les opérations de la nature, comment la poursuite d'avantages matériels dans les initiations des mystères antiques est devenue une économie de salut et une garantie d'immortalité, enfin comment l'évolution du Sacrifice est en rapport avec celle des êtres surhumains, avec le sens des interdictions sexuelles, du jeûne, de la divination, des rites propitiatoires, du serment, de la divination, du rôle du feu dans le culte, du choix des lieux sacrés et des époques propices.

On voit que c'est presque un traité complet de l'évolution religieuse et l'on peut juger de l'avance prise par les études de cet ordre, quand on compare aux démonstrations parfois un peu



subtiles de l'auteur, bien que toujours appuyées sur une documentation abondante et solide, les travaux qui ont marqué les premiers pas de l'ethnographie religieuse sous la plume d'un Edw. B. Tylor, d'un John Lubbock, d'un Albert Réville, sans contester à ces maîtres le mérite d'avoir ouvert les voies, fondé la méthode et esquissé les grandes lignes de l'œuvre que devaient développer leurs successeurs.

Dans sa Conclusion, l'auteur, envisageant l'ensemble de cette Évolution, présente le Sacrifice comme « l'illusion la plus tenace dont ait été possédée et dont est encore pénétrée l'humanité ». Les modifications intervenues dans son application ne l'ont pas rendue plus vraie : « Réconforter les dieux n'est pas une chose plus réelle que nourrir les morts et ce n'est pas par l'efficacité de leurs petits drames rituels que les hommes ont pu agir sur la marche de l'univers. Il y a autant de magie à prétendre émouvoir la divinité par des prières, obtenir l'immortalité bienheureuse et entrer dans la communion de l'Être suprême par le moyen d'un sacrement qu'à vouloir produire des phénomènes naturels par le verbe d'une incantation ou d'une mimique quelconque. »

Il s'en faut cependant que le rôle du Sacrifice dans le passé semble mériter une condamnation sans réserve : L'humanité, écrit-il, n'y a jamais trouvé ce qu'elle y cherchait, mais elle y a trouvé des avantages supérieurs à ce qu'elle en attendait. D'abord la confiance dans la vie : « Les dieux sont l'expression de la confiance que le peuple prend en lui-même et c'est dans le culte des dieux que s'alimente cette confiance... L'action sacrée a partout entretenu et fortifié le lien social, si elle n'a pas pour une bonne part contribué à le créer. » L'auteur partage ici l'opinion des sociologues, de plus en plus nombreux, qui estiment que, sans l'organisation d'un culte, l'humanité ne se serait jamais élevée au dessus de la barbarie. Cependant il pense que tout au moins l'institution du Sacrifice est destinée à disparaître, quand on aura réalisé l'inanité de son but et de ses moyens d'action.

Que restera-t-il alors de la religion ? Il est à prévoir — et c'est sans doute le fond de sa pensée — que cette disparition entraînera la disparition des religions elles-mêmes, en tant que fondées sur l'admission du surnaturel, bien que certaines religions aient déjà essayé de s'en passer, tels le judaïsme postexilien et le bouddhisme

originale. Néanmoins M. Loisy reste convaincu que la Religion survivra : « L'humanité ne peut se passer de la confiance dans la vie, ni du lien qui fait la société, ni du dévouement sans lequel aucune société n'est viable..... Comment subsisterait-elle sans la religion qui créerait cette confiance, qui consacrerait ce lien et qui encouragerait ce dévouement ? » Ici l'auteur abandonne quelque peu le terrain de l'hiéologie pour celui de l'hiérosophie, si je puis utiliser ces termes, et passe directement de l'étude objective des phénomènes religieux à un acte de foi dans l'avenir de la religion ramenée au rôle de facteur social : « La religion dit-il, est la conscience que les sociétés ont prises d'elles-mêmes » ou encore « La religion est le respect du droit, de tout droit, du droit de tout individu dans la société humaine, du droit de la société humaine sur chaque individu ; la religion est le respect de l'humanité en nous-mêmes et dans nos semblables. Et l'on peut espérer que ce respect finira par être plus efficace du bonheur pour les hommes que ne le fut jamais la considération de forces insaisissables, images flottantes de l'humanité qui se cherchait elle-même et qui pensait trouver dans ces idoles l'appui qu'en réalité elle prenait dans son propre cœur. » M. Loisy va ici plus loin qu'un autre esprit, également distingué et sympathique, qui traversa la même crise et passa par les mêmes épreuves, feu Marcel Hébert, qui se bornait à dénoncer comme « la dernière idole » la tendance à enfermer l'idée de Dieu dans la notion de personnalité. Il va plus loin aussi qu'Herbert Spencer, lorsque le fondateur de l'évolutionnisme se refuse en ces termes à voir dans la conception de l'Humanité le mot ultime de la religion, comme de la science : « Rien, dit-il dans ses *Études de sociologie*, ne peut écarter, sauf temporairement l'idée d'un pouvoir dont l'humanité est le faible et le fugitif produit, pouvoir qui, sous ses manifestations toujours changeantes, a existé longtemps avant l'humanité et qui continuera à se manifester sous d'autres formes, quand l'humanité ne sera plus. » Assurément, la religion, sainement entendue pourra devenir, en abandonnant ses éléments irrationnels, comme le prévoit M. Loisy, un puissant adjuvant du sentiment moral et de l'obligation sociale ; mais n'est-ce pas à condition que son objet reste essentiellement la conception d'une force supérieure, qui, sous quelque forme qu'on le conçoive, « travaille pour la droiture », suivant l'heureuse



expression de Matthew Arnold, c'est-à-dire conduit au développement d'un équilibre rationnel dans le monde moral comme dans le monde physique.

GOBLET D'ALVIELLA.

---

Sir James George FRAZER. — **Les Origines Magiques de la Royauté.** — Traduction par Paul Hyacinthe Loyson. — Paris, Paul Geuthner, 1920, gd. in-8, 399 p ; prix : 20 francs.

Aussitôt que parut l'édition originale de ce livre, *Lectures on the early History of the Kingship*, M. A. Van Gennep en publia un très substantiel compte rendu dans cette Revue (Année 1906, tome LIII, p. 396-401). Bien que la présente traduction, exécutée sous les yeux mêmes de l'auteur, n'apporte aucun changement essentiel au texte primitif, il importe de la signaler. Qu'un auteur, comme sir James Frazer, qui retouche incessamment ses conclusions d'après les découvertes nouvelles, les maintienne entièrement sur un point donné : c'est un fait digne d'être noté. D'autre part, les livres de sir James ne sont pas seulement intéressants par ce qu'ils disent, ils le sont encore par ce dont il prend soin de ne pas parler.

Ainsi doit-on remarquer que cette traduction continue à ignorer totalement le mot et la théorie du « mana ». Dans les comptes rendus qu'ils ont consacré à l'édition originale, M. Van Gennep, et M. Durkheim (*Année sociologique*, tome X, 1905-1906), avaient reproché à Sir James de ne pas accepter le « mana ». Sir James ne s'est pas converti et, comme il ne se perd jamais en polémiques, il continue simplement à le passer sous silence.

Après avoir signalé l'identité, à quinze ans de distance, de la rédaction primitive et de la traduction de cet important ouvrage, peut-être n'est-il pas inutile d'en rappeler le sujet.

Il étudie « quelques-unes des causes qui aboutirent à l'établissement de la royauté dans la société antique », c'est-à-dire les « influences qui portèrent le magicien ou le guérisseur de la société primitive au rang éminent de monarque dans les groupes sociaux plus avancés ». « On ne comprend, dit l'auteur, cette évolution

qu'en se familiarisant avec les principes généraux de la Magie. » Il les expose donc très minutieusement.

La magie se donne pour une science et suppose comme postulat la possibilité d'agir à distance sur les êtres et les choses; elle se donne aussi pour un art.

Théorique, elle a deux principes : la loi de similitude et la loi de contact. D'après le premier principe, tout semblable appelle le semblable; un effet est similaire à sa cause. D'après le second, les choses qui ont été une fois en contact continuent d'agir l'une sur l'autre, alors même que le contact a cessé. Quand la magie s'inspire de la loi de similitude, Sir James l'appelle « homéopathique », ou encore « imitative ou mimétique »; quand elle s'inspire de la loi de contact, il l'appelle « contagieuse ».

Considérée au point de vue pratique, la magie est positive ou négative; dans le premier cas, c'est la sorcellerie; dans le second, c'est le tabou. « Les principes positifs sont des charmes; les principes négatifs sont des tabous. » (P. 51) « L'application la plus familière de l'idée que tout semblable appelle le semblable se trouve sans doute dans les tentatives faites universellement et dans tous les temps de blesser ou de détruire un ennemi en blessant ou détruisant son effigie. » (P. 38) « La doctrine entière du tabou paraît n'être, en somme, qu'une application spéciale de la magie sympathique et de ses grandes lois de similitude et de contact. » « La magie positive ou sorcellerie dit : « Fais ceci, afin que telle chose arrive. » La magie négative ou tabou dit : « Ne fais pas ceci de crainte que telle chose n'arrive. » La sorcellerie dit : « Agis »; le tabou dit : « Abstiens-toi. » (P. 51).

Après avoir soutenu que, chez les sauvages, le magicien est un personnage d'une influence si grande que, si les circonstances s'y prêtent, il peut facilement atteindre le rang de chef ou de roi, l'auteur s'efforce de montrer, par des exemples particuliers, cette évolution soit naissante, soit en plein développement, soit accomplie. « Nous ne faisons, dit-il, qu'indiquer à très grandes lignes ce qui fut, selon notre conception, la tendance générale. En examinant cette évolution du point de vue industriel, on voit qu'elle a marché de l'uniformité à la diversité des fonctions; en l'envisageant au point de vue politique, qu'elle est allée de la démocratie au despotisme. Nous n'avons pas dans cette série d'études à nous occuper de l'his-



oire ultérieure de la monarchie, ni particulièrement de la faillite dus despotisme et de son remplacement par des formes de gouvernement mieux adaptées aux besoins plus élevés de l'humanité; notre sujet est la croissance et non le déclin d'une grande institution qui fut bienfaisante à son heure. Mais si nous avons tracé ainsi l'esquisse de l'histoire primitive de la royauté, il nous reste à en marquer les détails. Pour accomplir pleinement cette tâche il faudrait non seulement plus de temps, mais encore plus d'art et de science que nous n'en avons. Elle demandera beaucoup de travailleurs. Les matériaux exigés par l'histoire sont en grande partie à réunir, à passer au crible, à classer » (p. 166).

L'auteur a certainement découvert une énorme quantité de matériaux; il les passe lui-même soigneusement au crible, il les classe méticuleusement. Il ne conclut pas de l'analogie à l'identité, de la possibilité à la réalité. Il se déclare convaincu que « nous n'en sommes encore aujourd'hui qu'au début du déchiffrement de la mentalité du sauvage » (p. 34). Cette probité, cette modestie désarment la critique. Ceux qui ne sont pas contents de ses interprétations ne peuvent les lui reprocher; il n'ont qu'à en proposer de meilleures.

Est-il besoin de signaler la profondeur de certains passages où ce grand collectionneur de faits, se laisse aller à formuler des observations générales, celles-ci, par exemple : « l'apparition de la monarchie est essentielle pour que l'humanité puisse émerger de la barbarie » (p. 84-91); « l'institution d'une caste de magiciens a incité grandement aux recherches scientifiques » (p. 94-96)? Est-il besoin de signaler le piquant de certaines découvertes, comme, par exemple, celles qui concernent les fins mystérieuses des rois de la Rome antique, les origines de la fête de l'Assomption, les origines du culte de saint Hippolyte, de sainte Brigitte? Les livres de sir James Frazer remuent tant de traditions, de cultes, de rites et de mythes qu'on y trouve toujours des rapprochements imprévus.

A. HOUTIN.

S. LANGDON. — **Le poème sumérien du Paradis du Déluge et de la Chute de l'Homme.** Traduit de l'anglais par Ch. Virolleaud. — Paris, Editions Ernest Leroux, 1919.

Cet ouvrage est l'édition française, depuis longtemps annoncée, d'un fascicule de la Collection babylonienne de l'Université de Pennsylvanie (tome X, fasc. 1) paru en 1915 sous le titre *Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man*, dont l'analyse a été donnée aux lecteurs de la RHR en janvier 1917 (tome LXXV, p. 125-128). Ce n'est pas ici une simple traduction de l'anglais, mais bien une mise au point nouvelle, où il est tenu compte non seulement des observations faites par les critiques, mais encore de récentes découvertes dans le champ de l'assyriologie. Dans la préface, l'auteur accorde qu'il a pu se tromper sur certains points, étant donné que la première traduction avait été faite sur photographies et non d'après l'original, mais il revendique hautement l'interprétation générale du texte et en trouve la confirmation dans un autre poème sumérien de la même collection, publié par Barton et réédité dans ce volume; dans « deux syllabaires qui nous révèlent le sens primitif du nom de Tagtoug et aussi l'identité de ce personnage avec Zi oud-soudda » (p. VIII); enfin, dans le culte des rois, au troisième millénaire, qui « tirait, au moins en partie, son origine de la Légende du Paradis perdu » (p. IX).

Dans l'interprétation même du Poème, la modification la plus importante concerne la « plante du destin » qui paraît être le fruit défendu. Le texte n'en donne point le nom et ce n'est point la casse, laquelle se range au contraire parmi les plantes dont l'homme peut manger.

Le messager du dieu Enki s'appelle Isimou, Dans l'édition anglaise, son nom qui se retrouve jusqu'à six fois, mais dans le même contexte, avait été pris pour un terme commun, au pluriel, *the divine anointed ones*, employé comme complément, et l'auteur se demandait s'il devait y reconnaître les prêtres ou les dieux Anoun-nakis.

En maint endroit la traduction est sensiblement améliorée. Ainsi, recto, col. II, 32, où l'auteur n'avait pas trouvé un sens certain, est maintenant élucidé. C'est le début de l'annonce du Cataclysme par le dieu Enki à Nintoud, la déesse mère du Pays de Sumer. De



nouvelles notes marginales se rapportent à l'interprétation de signes cunéiformes (par exemple recto, II, 1), à la philologie, à la religion. A ce dernier groupe se rattache celle de verso III, 35 : d'après une suggestion du P. Scheil, la déesse créée pour guérir les maux du membre viril s'appelle Nazid, que Langdon interprète « déesse du membre viril sain » ; elle était honorée à Suse, au temps de Dounghî, roi d'Our, et le prince anzanite Ountash-GAL réédifia son temple érigé en cette ville ; servante de Sin, le dieu-lune, elle était l'épouse d'Oumoundara, honoré à Lagash sous le nom de Nindara et plus tard identifié avec Sin lui-même. Une autre note, non moins intéressante au point de vue religieux, interprète verso I, 48 ; il s'agit de l'attitude de Tagtoug, le Noé sumérien, dans le temple du dieu Enki, dont il reçoit une révélation : « il mit la main gauche (à travers sa ceinture) ; il mit (à travers sa ceinture) la main (droite) ». Langdon en conclut : « la description que contient la ligne ci-dessus fournit la preuve que notre poème date du temps des rois d'Our » et il s'appuie sur les données de la glyptique de cette époque. Le geste de Tagtoug est également illustré par des monuments plus importants, tels les statues de Goudéa, au Musée du Louvre, qui, d'après leurs légendes, figuraient le pieux ishakkou dans une attitude respectueuse en face de la divinité ; les deux mains sont croisées, la droite reposant sur la gauche, non pas à travers la ceinture, mais à la hauteur de la ceinture ; le Sumérien ne portait en effet aucun lien autour des reins par dessus le grand châle qui lui servait de vêtement de cérémonie. C'est bien ainsi d'ailleurs que Langdon lui-même l'entend, d'après un très intéressant article (*Journal of the Royal Asiatic Society*, oct. 1919, p. 534) intitulé *Gesture in Sumerian and Babylonian Prayer*. La traduction anglaise primitive portait : « the left hand he raised ; the (right) hand he composed », mais un des deux signes du premier verbe sumérien avait échappé à la lecture sur la photographie et l'autre avait donné lieu à confusion. Dans ce cas, le geste eut été difficile à interpréter, puisque en sumérien le terme qui signifie *prière* a pour sens « élévation de la main droite » et non de la main gauche : attitude de Hammourabi dans le bas-relief du *Code*, de nombreux personnages dans des scènes de glyptique. Les divinités, il est vrai, élèvent parfois la main gauche, par exemple sur deux cylindres que reproduit Langdon dans l'article cité : fig. 6 (Louvre, A 161) et fig. 7 [Bibliothèque natio-

nale, 81), mais malgré l'épithète de divin accolée à son nom, Tagtoug dans ce passage du poème n'est encore qu'un simple mortel honoré des faveurs du dieu de l'abîme. La dissertation relative au nom de ce personnage est complètement modifiée par suite de la découverte d'une glose dans un vocabulaire provenant de l'Eanna d'Ourouk et devenu propriété du P. Scheil (cf. Scheil, *Nouveaux vocabulaires babyloniens*, Paris, Leroux 1919); on y lit, ligne 193, que TAG signifie « battre l'étoffe (TUG) », d'où Tagtoug aurait pour sens *Le Foulon*; et plus loin, ligne 207, le groupe TAG-TUG, TUG inscrit dans TAG, idéogramme du nom en question, se lit en sumérien Outtou, ce qui paraît être une abréviation du sémitique Outanapishtim de l'Epopée de Gilgamesh. D'après un autre vocabulaire, le Noé sumérien était également devenu le patron des joailliers, des scribes et des sages.

La « Note sur Recto (et non verso, comme porte la traduction française, p. 210) III, 11, » est heureusement modifiée en ce qui concerne le nom du batelier d'Outanapishtim. Langdon avait adopté la lecture Our-Nimin; il revient à Our-Shanabi proposé jadis par Dhorme, le P. Scheil ayant établi récemment une distinction primordiale entre les signes Nimin et Shanabi; ce dernier est d'ailleurs le nombre sacré du dieu Enki. L'auteur croit qu'il y avait deux bateliers dans la tradition sémitique du Déluge, comme il y a deux veilleurs au bateau d'Enki, dans le poème sumérien. A l'appui de cette opinion, on pourrait signaler un beau cylindre en jaspe vert (Louvre, A 157),<sup>1</sup> antérieur à l'époque des rois d'Our et dont la scène représente un dieu de la végétation, caractérisé par les eaux jaillissantes, un épi de blé et une tige de roseau, qui navigue au milieu des marais, dans une barque conduite par deux rameurs.

Cette nouvelle édition comporte deux importantes additions de textes. Le n° 14005 de Nippour, publié par Barton, et réédité avec transcription et traduction, décrit en 61 lignes l'état de la terre avant que les dieux eussent instruit l'humanité, puis après l'organisation du Paradis terrestre. Le héros du Déluge, Tagtoug, s'y trouve mentionné (recto, 16), comme type des princes qui gouvernent au nom des dieux : il « n'était pas né; il ne portait pas de couronne ». Cette allusion à la royauté est à rapprocher de la tradition recueillie par Béroze, d'après laquelle le dernier roi antédiluvien fut Xisouthros, identifié depuis longtemps à Outanapishtim



dont c'est un surnom. L'autre texte n'a de rapport avec le Poème de la Création que par sa disposition matérielle, son style et le rôle joué par le dieu Enki, personnage principal. Il s'agit de la glorification de la déesse Innini, mandée à Eridou pour devenir reine du monde.

L. DELAPORTE

---

C. AUTRAN. -- **Phéniciens.** *Essai de contribution à l'histoire antique de la Méditerranée.* Un vol. in-4 de XV et 146 pages. — Paris, Paul Geuthner, 1920.

Nous ne pouvons qu'accueillir avec sympathie un ouvrage qui fait largement appel à la mythologie et qui place le problème phénicien au centre des questions que soulève la plus ancienne histoire de la Méditerranée orientale. La solution présentée par l'auteur est originale et demande qu'on l'examine attentivement. Pour éviter toute ambiguïté, nous poserons en peu de mots l'état actuel de la question phénicienne; nous verrons ensuite comment l'aborde M. Autran, quel parti il tire de certains faits, à quelles conclusions il aboutit.

Longtemps, les historiens ne possédant, en dehors de la Bible, que les renseignements fournis par les auteurs classiques, ont reconstitué suivant leurs dires l'activité des Phéniciens, fondateurs de Tyr et de Sidon. Dès Bochart, cependant, on eut recours à l'onomastique et plus particulièrement à la toponymie pour compléter le témoignage des auteurs. On a abouti ainsi, avec Movers, à poser les Phéniciens-sémites comme les maîtres de la Méditerranée primitive et par suite comme les éducateurs des Grecs. Des tentatives, plus ou moins heureuses, ont été faites pour trouver une origine phénicienne aux mythes et aux cultes grecs. Les méfaits de l'étymologie ne se sont peut-être jamais fait plus vivement sentir que sur ce terrain, parce qu'on ne s'est imposé ni règle ni mesure. On a supposé, par exemple, que les voyelles, en sémitique, n'avaient aucune importance puisqu'on ne les écrivait pas — alors qu'au contraire, c'est la rigidité du système vocalique qui permettait de se passer d'une telle notation. On mettait des à-peu-près invraisemblables au compte de l'étymologie populaire, comme si, dans l'anti-

quité, toutes les étymologies n'étaient pas populaires et si, cependant, dans la plupart des cas, certaines règles ne pouvaient être dégagées. Toutefois, on ne doit pas méconnaître que ce fut prétexte à un curieux mouvement d'idées, dont toutes ne sont peut-être pas à repousser. Nous serions encore réduits à ces conjectures si les fouilles de Troie, de Mycènes et de Tirynthe, enfin les découvertes plus sensationnelles encore de Crète, n'avaient fait surgir des documents qui ont profondément modifié les données du problème.

La logique exigeait que cet art préhellénique, inopinément révélé, fut l'œuvre des Phéniciens, c'est-à-dire, entendons-nous bien, des Sémites qui vivaient sur les côtes de Syrie. W. Helbig eut le mérite d'être logique avec lui-même : il vint, en 1896, devant l'Académie des Inscriptions, démontrer que les Mycéniens n'étaient autres que les Phéniciens<sup>1</sup>. La discussion qui suivit, mit surtout en valeur les réserves des archéologues français. Bientôt les découvertes de Crète levèrent tous les doutes; on ne pouvait plus confondre les Egéens préhelléniques avec les Phéniciens de Syrie. La répercussion concernant l'origine des mythes grecs fut profonde; on peut en juger à l'évolution des idées de O. Gruppe.

Quelle est la position de M. Autran en face de ce problème? Sans se laisser impressionner par le mouvement général des idées que nous venons d'esquisser, il maintient aux Phéniciens tout ce que la légende grecque, tout ce que les anciens historiens — et même les modernes — leur attribuent. Il ne se demande pas si certains auteurs n'ont pas commis des anachronismes, par exemple, lorsque Homère rapporte à une époque plus ancienne la situation de son temps; il ne s'inquiète pas qu'il puisse y avoir contamination tardive de légendes. A prendre les choses en gros, on peut dire qu'il adopte intégralement les Phéniciens de Movers; avec cette différence que ces Phéniciens ne sont plus les Phéniciens sémites, mais des Phéniciens caucasiques et plus spécialement les Cariens.

Après des préliminaires destinés à nous exposer le rôle considérable de la Carie, l'auteur aborde l'argument fondamental sur lequel repose toute sa démonstration. Il y a une quinzaine d'années,

1) W. Helbig, *Sur la question mycénienne*, *Mém. Acad. des Inscr.*, t. XXXV 2<sup>e</sup> partie,



M. Isidore Lévy a montré que le terme de *Phoinike* avait d'abord été appliqué à la Carie et que, de là, ce nom avait été arbitrairement étendu par les Grecs à la côte de Tyr et de Sidon. M. Autran adopte la démonstration de M. I. Lévy, en ce qui concerne le premier point; mais, pour le second, il objecte qu'on ne comprend pas que le vocable ait pu être étendu à un pays peuplé par une autre race, parlant un idiome totalement différent, et il conclut en identifiant purement et simplement les *Phoinikes* de Syrie avec ceux de Carie. Ce raisonnement paraîtra bien fragile et bien risqué si l'on considère, par exemple, que le nom de Rome fut transporté en pays grec pour s'étendre à un pays turc d'Europe (Roumélie) comme à un pays turc d'Asie mineure (gouvernement seldjoucide de Roum, XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles). Notons qu'ici le transfert est devenu officiel, tandis que le terme de *Phoinike* n'a pas été adopté par les indigènes de Syrie avant leur hellénisation. Si, vraiment, ce vocable avait été imposé en Syrie par l'installation d'un fort contingent asianique, comment ne voit-on pas que nous le retrouverions dans les langues locales, notamment en hébreu, tout comme le nom des Hittites. Or, même à basse époque, par exemple sur les monnaies phéniciennes, le vocable *Kana'an* est seul usité en sémitique à l'exclusion de son équivalent grec *Phoinike*.

M. Autran croit trouver sur le terrain mouvant des rapprochements linguistiques, la preuve que les Phéniciens de Syrie n'étaient pas des sémites, mais des asianiques. Nous n'avons pas la compétence nécessaire pour décider de la valeur de ses rapprochements; mais nous sommes frappés de la témérité de certaines assertions et nous demandons qu'on y réfléchisse avant de les adopter. Ainsi, on lit : « Philistins, Hétéens, Jébusiens, Hévéens, Girgasiens, etc., sont des descendants de *Cham*, c'est-à-dire des adorateurs du « brûlant », de Saturne-Sirius, de l'astre du Chien, dont le nom se retrouve dans *Xvā Canaan*. » Si nous comprenons bien, *Canaan* dériverait étymologiquement de *Cham* par l'intermédiaire de *Xvā* et ce terme de *Canaan* aurait une « signification purement religieuse », sans « aucune valeur ethnique ». Cela paraît une gageure, d'autant plus fâcheuse qu'en dépit de l'autorité de M. Ed. Meyer, nous croyons que le fameux *Xvā* est une graphie tardive sans aucun appui en sémitique. Ces combinaisons hardies sont passées de mode; elles rappellent l'étymologie, qui eut un succès considérable, par laquelle

Hommel tirait Aphrodite d'Ashtoret par un intermédiaire hypothétique \*Aphtoret; non seulement l'intermédiaire, mais même le point de départ était erroné, car jamais sémite n'a prononcé Ashtoret.

Parmi tant de rapprochements inattendus, notons qu'Abraham et Moïse seraient des noms asianiques, et qu'il faut comprendre l'ancien nom d'Hébron, « Qiriat Arba' », comme la « ville d'Aruba » pour y retrouver le même personnage que l'Ἀρούβας d'*Odyssée*, XV, 417, bien que ce dernier demeurât à Sidon. On ne voit pas toujours à quoi tendent certaines listes où il y a plus de mots grecs que de noms asianiques, ni en quoi la présence en Syrie de vocables introduits après la conquête d'Alexandre (ainsi Piérie et Daphné, p. 71) peuvent témoigner de l'origine asianique des habitants du deuxième millénaire.

Non content de reprendre les identifications proposées depuis Bochart et Movers, pour en tirer une conclusion diamétralement opposée, l'auteur dénie une origine sémitique à des noms tels que Tyr, Sidon, Gebal. Les linguistes décideront si l'on peut reconnaître le terme « Achéen » dans celui d'« Hévéen » et si les Anaqim ou Bené-Anaq doivent s'expliquer comme étant les enfants d'Apollon, l'*anax* par excellence. Si de telles propositions étaient recevables, le commencement de la sagesse serait de renoncer à faire appel dans ces questions à la linguistique comparée.

Nous ne voulons pas relever les inexplicables erreurs de date attribuées aux inscriptions phéniciennes-sémitiques (p. 78, note 4), bien qu'on en tire une conclusion erronée (p. 81); mais nous regrettons que les tablettes d'el-Amarna n'aient pas été étudiées par l'auteur d'autant plus que l'édition de Knudtzon les a mises à la disposition des non-assyriologues. M. Autran y aurait trouvé une mine précieuse à exploiter au point de vue asianique et, en même temps, il aurait constaté que les Phéniciens de Syrie n'étaient nullement réduits à n'écrire que « sur des matières périssables » (p. 78). Sur tout l'addition de gloses cananéennes au texte assyrien l'aurait convaincu que, sous le couvert de quelques chefs et de troupes asianiques, le fond de la population était bien sémitique-cananéenne. Il eut constaté dans la correspondance de Rib-Addi, le roi de Gebal-Byblos, le même culte prééminent de la Ba'alat-Gebal que la stèle de Byblos nous fera connaître à l'époque perse.

Si nous avons longuement discuté de mémoire et la thèse qu'il



développe, c'est que nous tenons l'auteur pour un travailleur de mérite. Nos franches critiques ne tendent pas à le décourager, bien au contraire, mais à lui montrer qu'il doit rendre sa méthode plus rigoureuse et ne pas se laisser entraîner par des coïncidences dont quelques-unes sont fortuites, mais dont beaucoup trop sont fortement sollicitées<sup>1</sup>. La tâche qui s'offrait à M. Autran et que nous espérons bien lui voir remplir, était de débrouiller complètement, et non de rendre plus épaisse, la confusion que M. Isidore Lévy avait eu le mérite de signaler. Spécialiste des études cariennes, il nous doit de rassembler, mais en s'armant d'une critique sévère, les éléments asianiques que les textes ou les monuments, voire la toponymie, peuvent nous conserver dans les régions syriennes. Par suite d'une erreur de méthode, son travail, qui représente un gros effort, ne nous apporte rien de nouveau. Nous n'y trouvons rien qui puisse modifier en tout ou partie le point de vue que nous avons présenté il y a six ans, dans la seconde édition de nos *Civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Egée*. En faisant état de l'explication de M. Isidore Lévy touchant le terme *Phoinikes*, nous avons essayé de montrer que le mythe de Cadmos ne concernait pas les Sémites de Syrie<sup>2</sup>; nous avons tenté de mettre en valeur l'influence égéenne en Syrie au point de caractériser, grâce à cette influence, une période cananéenne (xvi-xii<sup>e</sup> siècles)<sup>3</sup> pendant laquelle les Sémites de la côte se tournent décidément vers la mer, apprennent des Égéens le métier de marin au long-cours, deviennent des marchands-colporteurs, et réussissent à supplanter les Mycéniens. Si nous avions eu à poursuivre cette histoire, nous n'eussions certes pas avancé avec M. Autran que l'activité de Tyr et de Sidon, dans les premiers siècles du premier millénaire, a été moins importante et moins féconde qu'à l'époque précédente, car cette affirma-

1) Il reconnaît d'ailleurs de bonne grâce, p. 81, que « la juxtaposition de toutes ces coïncidences ne constitue assurément pas une démonstration régulière ».

2) M. Autran, *op. cit.*, p. 65 écrit : « Kadmos est donc un Égéen de Canaan, ce que confirme le marbre de Paros ». Jusqu'ici cette inscription ne confirme rien du tout, parce que le mot « Phénicie » dont on fait état n'est qu'une conjecture des épigraphistes.

3) La chronologie de M. Autran est fantaisiste. Ainsi (p. 61) il fait remonter aux xxv-xxiii<sup>e</sup> siècles avant notre ère une influence égéenne telle que d'elle aurait découlé toute la civilisation de la Syrie.

tion va contre les faits les plus évidents, les documents et les textes les plus certains, notamment contre l'accord de deux témoins aussi indépendants qu'Homère et Ezéchiel.<sup>1</sup>

Ces réserves faites, nous reconnaissons que la lecture de ce mémoire est attachante. Si la documentation n'était pas interchangée et si l'on ne nous décrivait pas comme Phéniciens-Egéens des peuples asianiques qui n'ont rien de phénicien ni d'égéen, nous féliciterions l'auteur d'en tracer un tableau aussi vivant.

René DUSSAUD.

---

Alfred LOISY. **Les mystères païens et le mystère chrétien.** Paris, Emile Nourry, 1919, un vol., in-8, 368 pages.

Le volume dans lequel M. Alfred Loisy a réuni une série d'études publiées dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses* qu'il dirige est consacré à l'un des problèmes les plus importants de l'histoire religieuse du monde antique, celui que posent les rapports et les incontestables analogies du christianisme primitif avec la religion des mystères. L'ouvrage se ressent quelque peu des conditions dans lesquelles il a été publié : il se présente sous la forme d'une série de monographies dont chacune, à la rigueur, pourrait se suffire à elle-même.

Le chapitre I traite des religions nationales et des cultes des mystères, analyse les traits qui distinguent l'une de l'autre ces deux formes religieuses. La seconde, sortie de la première par un travail d'individualisation et d'universalisation, se propose de donner à l'individu croyant une garantie personnelle d'immortalité bienheureuse tandis que les religions nationales n'avaient pas d'autre but que d'assurer au groupe social la bienveillance de la divinité. Le caractère personnel et l'universalisme sont ce que les mystères ont de commun avec le christianisme. Il se sépare de lui, non seulement par la grossièreté et l'immoralité des mythes sur lesquels ils reposent, mais surtout par le fait qu'ils ne se sont pas montrés, comme lui, exclusifs à l'égard de toutes les autres formes religieuses. Ce qui caractérise encore les mystères c'est la place qu'y occupent les rites d'initiation, rites qui reproduisent en



abrégé la carrière du héros divin, du héros sauveur, lequel est souvent un dieu mort et ressuscité auquel le fidèle s'unit pour obtenir une garantie d'immortalité. Bien que le rite paraisse dans les mystères, envisagés au moment où ils sont constitués, dériver du mythe, en fait le rite a précédé le mythe. A propos de chacun des mystères qu'il passe en revue, M. Loisy justifie cette affirmation, s'attachant à démontrer d'une manière très intéressante que le mythe constitue l'élément secondaire imaginé pour expliquer le rite. Il y a là une thèse dont la portée dépasse de beaucoup le cas des mystères et qui mérite d'être prise en sérieuse considération par les historiens et les philosophes de la religion.

Les chapitres II à VI sont consacrés aux mystères de Dionysos et d'Orphée, d'Eleusis, de Cybèle et d'Attis, d'Isis et d'Osiris, de Mithra. M. Loisy ne prétend pas avoir épuisé dans cette série d'études l'ensemble des problèmes multiples et complexes que pose chacun de ces cultes, mais, comme il le dit dans sa préface, il estime qu'il suffit d'avoir élucidé les points essentiels pour pouvoir parler utilement des cultes des mystères. Les pages qu'il leur a consacrées justifient amplement cette affirmation. Elles seront lues avec profit, même après les travaux plus détaillés dont le modèle a été donné par M. Cumont dans son capital ouvrage sur les mystères de Mithra. Il y a dans les études de M. Loisy, non seulement une mise au point intéressante de ce qu'on sait, mais encore certaines indications nouvelles et fécondes comme, par exemple, l'idée de comparer les rites d'initiation dans les mystères aux faits analogues que l'on observe dans les sociétés primitives.

La seconde partie du volume (pp. 205-363) est consacrée au mystère chrétien. Nous avons là, en quatre chapitres, un résumé très précieux et suggestif des vues de M. Loisy sur le développement du christianisme primitif<sup>1</sup>. Résumons brièvement ces vues, M. Loisy commence par opposer l'évangile prêché par Jésus, mouvement d'espérance juive, ayant pour objet l'avènement du règne de Dieu et la foi au Christ qui a conquis le monde méditerranéen. L'évan-

1) On peut les compléter par un article sur « *Les premières années du christianisme* » paru dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses* de Juin 1920 (p. 161-180). Cet article, s'il avait été publié plus tôt, aurait pu utilement prendre place dans le volume.

gile de Jésus ne comportait aucun rite, aucune organisation. Dès la mort de Jésus les choses ont changé d'aspect. L'espérance prêchée par Jean-Baptiste avait pu subsister après la mort du prophète parce qu'il ne s'était pas attribué directement un rôle dans l'avènement du règne divin. La foi que Jésus avait allumée ne pouvait, au contraire, subsister sans se transformer. En principe, la christologie était donnée, d'une manière implicite, dès qu'il y eut une seule âme croyant en Jésus malgré le drame de la passion. Comme le dit M. Loisy, la foi des disciples « proclama Jésus toujours vivant parce qu'elle même ne voulut pas mourir » (p. 216). Par là, la communauté des disciples de Jésus se mettait en marge du judaïsme. L'opposition des autorités juives et les persécutions qu'elles ne tardèrent pas à déchaîner contribuèrent encore à lui donner le sentiment de son indépendance. Dans le groupe ainsi constitué le baptême qui n'avait d'abord été qu'un rite de purification ne tarda pas à prendre le caractère d'un rite d'initiation et d'agrégation. On baptisait sous l'invocation de Jésus-Messie pour être reconnu de lui au jour du jugement. Le repas commun n'avait encore rien d'un sacrement : on y revivait d'une manière particulièrement intense, le souvenir du dernier repas que Jésus avait pris avec les siens, c'est au cours de ce repas que se produisirent les principales apparitions du ressuscité. On imagina de plus en plus sa présence invisible au milieu du repas qui devint ainsi le centre du culte chrétien et qui fut le repas du Seigneur. Ce repas se célébrait le Dimanche. Ce jour, jour du soleil, fut choisi à la fois parce que c'était le premier de la semaine et parce que c'était le jour que les païens jugeaient le plus important.

Ainsi, par le seul fait que la foi chrétienne avait survécu à son fondateur, était donnée l'impulsion qui devait tendre à sa constitution en une religion nouvelle, en une religion de mystère.

La constitution du mystère chrétien a eu l'apôtre Paul pour principal artisan. Un des éléments les plus importants de cette religion est la notion de la vocation chrétienne et de l'universalité du salut. C'est par un appel personnel que l'on devient chrétien et cet appel dépend de la prédestination divine sans qu'aucune considération de nationalité joue un rôle quelconque. En deuxième lieu il faut mentionner le mythe de la rédemption. Le second Adam qui s'incarne pour mourir et affranchir les fidèles du péché par sa mort et sa



glorification fait passer à l'arrière-plan la personne historique de Jésus. Il n'est pas difficile à M. Loisy de montrer combien cette doctrine avec la conception dualiste systématique de la chair et de l'esprit contraste avec la simple perspective de l'évangile. Sans doute, dans l'élaboration de ces doctrines, on reconnaît l'empreinte de l'esprit rabbinique mais ce n'est pas du judaïsme qu'en vient la substance car c'est une idée grecque que celle de la vertu mystique inhérente à la mort d'un être divino-humain. Cette idée là, c'est en somme le mythe païen du dieu immolé.

Une autre idée essentielle du paulinisme est celle de la communion directe du croyant avec la divinité, en d'autres termes de la communication au croyant de l'esprit saint. Cette idée là encore est une idée des mystères.

Tout un chapitre est consacré à l'initiation chrétienne, c'est-à-dire aux sacrements. M. Loisy soutient d'abord, — et sur ce point nous lui donnons pleinement raison — que dans le paulinisme les sacrements ne sont pas contradictoires au principe de la justification par la foi. On n'est donc pas en droit de donner de la doctrine paulinienne des sacrements une interprétation toute symbolique. Baptême et eucharistie, en tant que sacrements sont, pour M. Loisy, des créations de Paul. En ce qui concerne, en particulier le dernier de ces rites, M. Loisy pense que c'est Paul qui a introduit, sur la foi d'une vision, les paroles « Ceci est mon corps » « Ceci est mon sang » et il repousse l'hypothèse de ceux qui, comme Jean Réville et comme moi-même, estiment que ce qui revient à Paul c'est l'explication réaliste de ces formules. J'avoue n'avoir pas été convaincu par son argumentation. Jésus a employé assez d'images pour qu'on puisse, sans invraisemblance, lui en attribuer une qui aurait présenté le pain distribué comme l'image de sa vie donnée, jour après jour, aux siens et prête à être immolée. Quant à la préoccupation de retrouver dans les paroles de Jésus je ne sais quelles doctrines du protestantisme libéral, il n'est pas nécessaire de rappeler aux lecteurs de cette revue combien elle était étrangère à l'esprit de Jean Réville.

Le chapitre X traite de la conversion de Paul. M. Loisy pense qu'elle a été subite en ce sens qu'elle n'a pas été précédée d'une période de crise ou de doute, elle n'a été déterminée que dans une faible mesure par l'influence de la primitive tradition évangélique,

Par contre, M. Loisy admet l'influence des discussions que Paul a eues avec les chrétiens dans les synagogues de la Diaspora. Il considère le fait de la persécution des chrétiens par Paul comme établi mais il le localise hors de Jérusalem et rejette la participation de Paul au martyre d'Etienne. J'ai déjà eu l'occasion de dire<sup>1</sup> pour quelles raisons cette théorie qui a été proposée par Schwartz ne me paraît pas admissible. Mes réserves sur ce point ne m'empêchent pas de rendre justice aux pages dans lesquelles M. Loisy expose le rôle qu'a joué l'hellénisme de Paul ou plus exactement ses contacts avec l'hellénisme, contacts déterminés par la vie de tous les jours au sein de la diaspora et contacts plus particuliers qui résultent du fait que Paul a toujours été apôtre et propagandiste. Dans ses controverses avec les païens il a dû, sans s'en apercevoir, se pénétrer d'esprit grec. Il convient de souligner l'importance de cette idée. En ce qui nous concerne, nous dirions volontiers que Paul a été fortement impressionné par la manière dont le problème religieux se posait dans le monde païen sous l'influence des cultes de mystères et il a présenté l'évangile de manière à en faire une réponse divine à ce qui, dans les mystères païens, restait à ses yeux une aspiration vaine.

M. Loisy a insisté avec force sur les points de contact et sur les analogies qu'il y a entre le christianisme paulinien et les mystères mais il n'a pas donné — et on ne saurait lui en faire un grief, il faut plutôt admirer et louer sa prudence et sa loyauté scientifiques — une explication de ces rapports. Il repousse délibérément l'idée d'un emprunt, d'une imitation des mystères païens par le christianisme et il souligne la différence d'inspiration qu'il y a eue entre les mystères et le christianisme. Il indique avec force que le christianisme a transfiguré, renouvelé et agrandi les pratiques des mystères. On dira donc, si l'on veut, conclut M. Loisy, que le christianisme est un mystère mais il sera bien entendu que ce mystère est unique en son genre et qu'il ne rentre pas dans la même catégorie, qu'il n'est pas du même type que les mystères païens.

On le voit, M. Loisy ne croit pas possible, en l'état actuel de la science de donner une solution entièrement satisfaisante pour l'esprit, du problème des relations entre le christianisme et les mys-

1) Revue, tome LXV, (1912) p. 289, no 2.



lères. Son livre cependant est des plus utiles. Il nous paraît appelé à rendre de précieux services car c'est une mise au point très précise du problème. Il est à espérer qu'elle coupera court à certaines théories par trop simplistes sur les emprunts faits par le christianisme aux religions païennes.

Maurice GOGUEL.

HASTINGS RASHDALL. **The Idea of atonement in christian theology. Being the Bampton Lectures for 1915.** Macmillan, and Co, London, 1919, 1 vol. in-8 de xix-502 p.

Les *Bampton Lectures* ont été instituées, aux termes du testament du Rev. John Bampton, chanoine de Salisbury, pour « confirmer et établir la foi chrétienne, réfuter tous les hérétiques et schismatiques ». Elles consistent en huit *Divinity Lecture Sermons* qui doivent être publiées dans la suite et qui sont prononcées chaque année à Sainte-Marie d'Oxford par un théologien qui doit être au moins *Master of Arts* d'une des universités d'Oxford ou de Cambridge. En 1915 c'est un théologien bien connu en Angleterre, le Dr Hastings Rashdall, *Dean of Carlisle*, qui a été désigné comme *Bampton Lecturer*.

Le sujet qu'il a choisi est au centre même du christianisme envisagé aussi bien au point de vue de l'histoire qu'à celui de la dogmatique. Il s'agit en effet de la notion de l'expiation. M. Rashdall s'est proposé dans ses sept premières leçons de suivre le développement historique de cette idée, dans la huitième il aborde le problème dogmatique et traite de la vérité de l'expiation (*The Truth of atonement*).

Ces lectures sont intéressantes d'abord en tant que symptôme de l'état des esprits dans le protestantisme anglais. L'indépendance dont M. Rashdall fait preuve à l'égard de la tradition, l'esprit historique qui anime toute son œuvre sont très caractéristiques. Son attachement à la doctrine traditionnelle ne l'est pas moins. M. Rashdall reconnaît franchement dans sa préface que la théologie traditionnelle est devenue plus ou moins inintelligible pour l'homme moderne non muni d'une préparation technique d'où la nécessité d'analyser le sens des anciennes formules et d'essayer de les

repenser (*re-thinking*). Il n'y a pas bien longtemps ce programme eut paru fort audacieux et celui qui en aurait tenté la réalisation n'eut pas paru « confirmer et établir la foi chrétienne et réfuter les hérétiques et les schismatiques ».

Les leçons I à III sont consacrées à la doctrine du pardon des péchés et de l'expiation dans le Nouveau Testament, la quatrième traite des doctrines des Pères de l'Église, de Clément d'Alexandrie à Origène, la cinquième de la théologie latine (Augustin, Anselme, Abélard) la sixième des scolastiques, la septième de Luther et de la Réformation. Avec la huitième on passe du domaine de l'histoire à celui de la dogmatique.

Ce sont naturellement les premières leçons qui constituent la partie la plus originale, la plus importante et aussi la plus courageuse de l'œuvre de M. Rashdall. C'est à ce titre que nous voudrions essayer de donner une idée de leur contenu.

Déjà le titre de la première leçon est caractéristique. M. Rashdall parle de l'enseignement de Jésus sur le pardon et non sur l'expiation. C'est qu'en effet, d'après lui, la notion d'expiation est étrangère à la pensée de Jésus. Jésus qui s'est, au moins à la fin de son ministère, cru le Messie a prêché en premier lieu le Royaume de Dieu qui allait se réaliser, M. Rashdall admet le caractère eschatologique de l'enseignement de Jésus. Peut-être, toutefois, ne tire-t-il pas du principe ainsi posé toutes les conséquences qu'il comporte. Il admet, en effet, que quelques passages qui paraissent s'opposer à la conception eschatologique et présenter l'idée d'un royaume actuel se rapportent en réalité à un royaume qui n'existe qu'en puissance ou en germe. Il y aurait ainsi, l'une à côté de l'autre, deux notions, celle d'un royaume eschatologique c'est-à-dire survenant par l'effet d'une cause extérieure qui est le développement de l'évolution cosmique et celle d'un royaume se développant dans le cœur et la conscience des disciples. La juxtaposition de ces deux notions, pense M. Rashdall, établit le caractère spirituel et éthique de l'enseignement de Jésus et permet de considérer l'élément eschatologique comme l'enveloppe accidentelle que le monde dans lequel il vivait imposait à Jésus pour l'expression de ses idées. Cette conclusion contredit, nous semble-t-il, les prémisses posées. M. Rashdall paraît avoir été, sans s'en rendre compte, influencé, dans une certaine mesure au moins, par le désir de moderniser et d'adapter aux esprits



d'aujourd'hui les idées de Jésus en éliminant l'élément radicalement eschatologique décidément inassimilable. M. Rashdall ne dit-il pas quelque part que l'interprétation de l'eschatologie de Jésus n'est pas en première ligne une question de critique et d'histoire mais une question de morale et d'appréciation spirituelle? (*a question of moral and spiritual value*, p. 12). Il y a là une intervention de notions non historiques qui n'est pas sans nous inquiéter. Cette réserve mise à part, on ne peut qu'approuver l'interprétation que M. Rashdall donne de l'enseignement de Jésus. Il en trouve l'essence dans l'appel à la repentance et dans la promesse d'un pardon qui n'est subordonné à aucune condition, mais résulte de la notion de la paternité divine. M. Rashdall examine deux textes qu'on oppose principalement à la théorie du pardon gratuit et dans lesquels on prétend trouver la preuve que le pardon des péchés a été mis par Jésus lui-même en relation avec sa mort. L'un est le passage *Marc 10, 45* où il est question de la vie de Jésus donnée en rançon pour plusieurs. L'autre est le récit de l'institution de la cène. Dans le premier de ces textes qui n'a pas d'équivalent dans l'évangile de Luc, M. Rashdall voit une addition doctrinale de l'évangéliste Marc. Il soutient, d'autre part, que la notion de l'alliance par le sang n'est pas un élément primitif de la cène. Cette conclusion nous paraît vraie, alors même que nous ne pouvons pas souscrire à l'opinion de M. Rashdall sur la priorité du texte court de Luc, par laquelle il entend justifier son affirmation. En résumé l'interprétation que M. Rashdall donne de l'enseignement de Jésus nous paraît juste. Nous formulerons seulement une réserve sur une opinion qu'on trouve à la page 27. Nous ne voyons pas comment on peut concilier les conclusions historiques de l'auteur avec son opinion sur la possibilité d'établir une doctrine *of the atonement through Christ which is wholly consistent with the teaching of the Master himself*. Mais cela c'est une de ces questions dogmatiques que nous nous interdisons d'aborder ici.

Le début de la seconde leçon est consacré aux origines de la doctrine de l'expiation. M. Rashdall en indique plusieurs. Il place en première ligne l'influence du judaïsme avec sa foi à l'intervention de Yahweh pour le salut du peuple, par exemple lors de la sortie d'Égypte. Cette doctrine elle-même n'est que la transformation de la croyance primitive à l'intervention rédemptrice des dieux. De la

méditation des délivrances passées, la pensée se porte tout naturellement à l'espérance des délivrances nouvelles attendues de l'intervention de la divinité. En troisième lieu, M. Rashdall mentionne l'influence de la notion de sacrifice. C'est une croyance de l'humanité primitive que la divinité peut être déterminée par l'immolation d'animaux. On voit comment, sur cette base, ont pu se développer les notions de propitiation et d'expiation et comment a pu s'élaborer la doctrine de l'expiation par le sacrifice, c'est-à-dire par la souffrance et par la mort. M. Rashdall mentionne encore l'idée du châtiment par Yahweh et le sentiment que ce châtiment est bienfaisant parce qu'il est nécessaire pour le rétablissement de relations normales rompues par le péché de l'homme. Déjà très nettement sur le terrain du judaïsme, par exemple chez le second Esaïe, cette idée avait donné naissance à la théorie d'une expiation substitutive.

Sur la question de l'influence que peut avoir exercée la religion des mystères, M. Rashdall s'exprime en termes très réservés, il se borne à constater à l'origine de la doctrine chrétienne de l'expiation *the same spiritual needs and the same psychological tendencies which under others conditions have produced other doctrines of atonement and expiation* (p. 74). Cela est juste, sans doute, mais gagnerait à être précisé. Il est vrai que cela aurait exigé des développements hors de proportion avec la place que M. Rashdall pouvait accorder à ce côté de la question dans l'ensemble de son exposé.

A quel moment les idées d'expiation ont-elles pénétré dans le christianisme? M. Rashdall pense que ce dut être immédiatement après la mort de Jésus puisque Paul dans *I. Cor. 15* présente la doctrine de l'expiation par la mort du Christ comme reçue par lui de la tradition. Cependant, dans la mesure où les documents sur lesquels repose le récit des Actes nous renseignent sur les idées et les sentiments de la première communauté chrétienne on n'y voit point paraître cet ordre de considérations. Il semble bien qu'avant Paul la doctrine de la justification n'ait été conçue qu'implicitement et d'une manière quelque peu confuse et que le grand apôtre ait innové, au moins en ceci, qu'il a donné à la doctrine une formule précise et en a fait l'objet de ses réflexions systématiques.

La théorie paulinienne apparaît à M. Rashdall comme une tenta-



tive de l'apôtre pour concilier ses nouvelles idées chrétiennes avec les prémisses juives de sa pensée. Cette tentative repose sur une exégèse périmée et sur une interprétation souvent fautive de l'Ancien Testament. Nous aurions quelque peine à suivre M. Rashdall dans tout le détail de son interprétation du paulinisme. Il nous semble notamment que la pensée de Paul, prise dans son ensemble, présente un caractère d'unité organique qui rend bien difficile de la concevoir comme une synthèse d'éléments plus ou moins disparates, mais c'est là une vue que nous ne pouvons qu'indiquer et sur laquelle nous aurons peut-être l'occasion de revenir quelque jour. Quoiqu'il en soit, l'exposé que M. Rashdall a donné du paulinisme a quelque chose d'original et de personnel, il pose des questions et par là même est de nature à contribuer au progrès de l'histoire de la doctrine chrétienne.

Nous n'analyserons pas la suite de l'exposé de M. Rashdall. Ce que nous avons dit de la période des origines, la plus importante et en même temps celle que nous sommes le mieux à même d'apprécier, suffit pour montrer la valeur de l'ouvrage dont vient de s'enrichir la théologie de langue anglaise.

Maurice GOGUEL.

## NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

---

Carlo CONTI ROSSINI. — **Principi di diritto consuetudinario dell'Eritrea** (Principes de droit coutumier de l'Erythrée). Manuali Coloniali, Rome 1916, in-8 carré, 802 pages. — Cet ouvrage est une très importante étude sur les institutions abyssines. Il paraît utile de le signaler, même avec retard.

Les chapitres sur le Christianisme en Abyssinie sont parmi les plus intéressants. L'un, p. 29 à p. 44, résume clairement les traits marquants du monophysisme qui est en Abyssinie religion d'État. L'autre, intitulé *Couvents et églises* p. 371 à p. 432 contient des renseignements en partie inédits sur l'administration cléricale et ses rapports avec l'autorité civile; les documents sont puisés de première main dans les archives de couvents anciens. On souhaiterait qu'un savant aussi informé que M. Conti Rossini compose le livre qui manque encore sur le christianisme abyssin. Quoique rattachée pour la doctrine et l'obédience à l'église copte, l'église Abyssine a suivi ses voies propres : ainsi, trait original, elle a maintenu à côté des abstinences chrétiennes les interdictions de nourriture mosaïstes. Bien d'autres faits ont été notés par les explorateurs et les missionnaires, ou mis en lumière par les éditeurs de textes éthiopiens; mais, faute d'un ouvrage d'ensemble, ce domaine excentrique du christianisme est encore trop mal connu.

Pour les institutions civiles, au moins en ce qui concerne le Nord du domaine abyssin, seules de nouvelles recherches pourraient permettre d'augmenter la somme de renseignements anciens et nouveaux si bien élaborés par M. Conti Rossini; on puisera longtemps à ce riche manuel des renseignements précis.

Marcel COHEN.

Chr. ZERVOS. — **Un philosophe néoplatonicien du XI<sup>e</sup> siècle. Michel Psellos. Sa vie, son œuvre, ses luttes philosophiques, son influence.** Préface par M. F. Picavet. Paris. E. Leroux, 1920. Un vol-8<sup>o</sup> de xix-269 pages. — Michel Psellos est le plus brillant représentant de la Renaissance macédonienne au XI<sup>e</sup> siècle. Grand et pénétrant philologue, philosophe expert à la mise en œuvre d'une étonnante érudition, c'est une figure magistrale du moyen âge byzantin, et le livre très complet de M. Zervos n'en



laisse aucun côté dans l'ombre. Peut-être s'aventurerait-on quelque peu en faisant de Psellos, ainsi que le veut son historien, le promoteur unique du mouvement philosophique qui aboutit à la synthèse néoplatonicienne de la Renaissance italienne : Marsile Ficin ne doit sans doute pas tous les éléments de sa doctrine touffue à la seule révélation apportée par Gémiste Pléthon et diffusée par Bessarion. Mais l'influence de Psellos ne saurait être contestée dans son ensemble. Son savoir encyclopédique, puisé aux sources de la science alexandrine, est, malgré des taros nombreuses, d'une qualité très supérieure à celui d'un Isidore de Séville sur lequel ont vécu quatre ou cinq siècles du moyen âge latin. Il est allégoriste autant qu'homme de son temps, par le fait seul qu'il est néoplatonicien, mais ce fut pour lui, comme pour d'autres au moyen âge, un moyen actif de « rétablir l'unité de la nature et de l'esprit, que le courant ascétique avait scindée ». Il faut en outre reconnaître à Michel Psellos le mérite d'avoir fait le départ entre la métaphysique de l'école d'Alexandrie, riche de l'héritage des anciens, et la lie de ses idées philosophiques, la théurgie, la divination, la démonologie. Entré en Occident sous le couvert du néoplatonisme, cet occultisme de décadence séduisit par sa couleur érudite un trop grand nombre de savants de la Renaissance — Pic de la Mirandole fut peut-être la plus illustre victime de ce prestige — et finit par aller s'unir aux vieilles traditions de la magie germanique dans les baroques systématisations d'un Paracelse ou d'un Corneille Agrippa.

P. A.

G. M. MONTI. **Un laudario umbro quattrocentista dei Bianchi.** Casa editrice « Atanor », Todi, 1920, un vol, in-8° de VIII-204 pages. — Le mouvement religieux des *Bianchi*, pèlerins et pénitents qui apparurent en Italie aux environs de 1399, a été généralement étudié de façon assez superficielle — comme la plupart des mouvements sectaires du moyen âge qui ne rentrent ni dans la famille cathare ni dans la famille vaudoise — et il faut déjà savoir gré à M. G. M. Monti des pages précises qu'il a consacrées, en tête de son excellente édition du *Laudario*, à cette secte si voisine d'apparence et pourtant distincte des *Disciplinati* ombriens du XIII<sup>e</sup> siècle et même des *Verberati* qui suivaient Vincent Ferrier à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle.

M. G. M. Monti est d'ailleurs un spécialiste de l'érudition relative à la littérature des *laudi*. Il a donné une *Bibliografia della laude*; il nous promet une *Crestomazia della laude* et aussi des *Studi Jacoponici* qui certainement épuiseront les problèmes nombreux soulevés par D'Ancona à propos du grand lyrique de Todi. Nous souhaiterions en outre une édition des rythmes curieux de ce Fr. Stoppa qui disparaît trop dans le rayonnement de Tomasuccio da Foligno.

Le présent volume contient trente-trois *laudi* ou fragments de *laudi*, toutes très caractéristiques de cette piété ardente et concrète, qui prend volontiers

une forme dramatisée (p. ex. dans le petit poème dialogué pp. 141-150). C'est une forme qui tient de celle du « Stabat Mater » et des *sacre rappresentazioni*.

P. H.

E. RODOCANACHI. — **La Réforme en Italie** (1<sup>re</sup> partie). — Paris. A. Picard; 1920. Un vol. in-8, de 465 p. — M. E. R. s'est fait connaître par des volumes d'une érudition informée et pittoresque qui, à quelques exceptions près, avaient trait à des phases de l'histoire du « monde » italien, de la société raffinée, artistes, gens de lettres, grands seigneurs, du moyen âge, de la Renaissance, de l'Italie napoléonienne. Il entreprend un ouvrage de longue haleine et nous y retrouvons les mêmes qualités et le même point de vue. C'est, autant qu'on en peut juger par ce premier volume, une histoire fort attrayante, mais un peu extérieure, un peu séculière de la Réforme en Italie. Les mouvements réformateurs des xiii<sup>e</sup>, xiv<sup>e</sup>, xv<sup>e</sup>, siècles, si puissants en Italie (le rôle de l'arnaldisme, la vigueur de la critique antiecclesiastique des Vaudois, etc.) sont à peine rappelés et l'action si complexe d'un Savonarole, héritier de toute la tradition individualiste des Mendiants, est traitée sommairement. Par contre — et ceci n'est point un reproche, étant admis le caractère du livre — d'excellentes pages sont consacrées au retentissement des premières doctrines réformistes venues d'Allemagne dans l'aristocratie intellectuelle, en particulier féminine, de l'Italie : des portraits vivants et précis nous sont donnés de Giulia Gonzagua, de Caterina Cibo, et surtout de Renée de France, de Vittoria Colonna et d'Olimpia Morata. Nous reviendrons plus longuement sur cet ouvrage distingué lors de sa parution complète.

P. A.

L. P. JACKS, M. A., LL. D., D. D., Principal of Manchester College, Oxford, and Editor of *The Hibbert Journal*. — **From Authority to Freedom. Being the Life Pilgrimage of Charles Hargrove**. — London, William and Norgate, 1920, in-8, vii-334 p. ; 12 s./6 net. — Hargrove naquit, en 1840, dans une famille protestante évangélique où l'on faisait beaucoup de théologie. En quête de certitude religieuse, il se convertit d'abord à l'Eglise anglicane, puis à l'Eglise romaine. Après avoir séjourné chez les oratoriens, il entra dans l'Ordre des dominicains. Ordonné prêtre en 1869, il fut envoyé desservir la mission de Port d'Espagne. Là, le doute rongea ses croyances. Un dogme lui semblait très difficile à accepter : celui de l'enfer éternel. « L'Eglise, pensait-il, est allée trop loin sur ce point ; comment peut-elle prétendre être infallible ? » Tout le catholicisme d'Hargrove s'écoula dans ce raisonnement.

Il quitta sa mission en 1872, et s'en retourna en Angleterre, résolu à faire ses études de médecine. La théologie le ressaisit promptement. Il entra dans le ministère unitaire et exerça le pastoralat à Leeds de 1876 à 1912. Il mourut, en



1918, sans avoir donné, au point de vue intellectuel, tout ce que ses grands talents permettaient d'attendre de lui, parce que son bon cœur se laissa absorber dans les besognes matérielles du pastorat.

Cette carrière nous est racontée avec beaucoup de charme littéraire et de finesse psychologique. Au point de vue de l'histoire ecclésiastique, le livre présente de l'intérêt. Ce qui est dit de l'Oratoire d'Angleterre confirme ce que nous savions déjà : ce fut un milieu intellectuel assez pauvre. L'Ordre des dominicains était supérieur. Les détails, très sobres, donnés sur l'Eglise unitaire peuvent faire connaître une organisation religieuse presque inconnue en France et beaucoup plus considérable par la valeur intellectuelle et morale de ses adhérents que par leur nombre.

A. HOUTIN.

BAR-JONA. — **Ite Missa est...** *Lettere di un prete... futurista* (Florence, Association italienne des Libres Croyants, in-8, 185 p. ; prix : 5 liras). — Ce livre se présente comme un recueil de lettres écrites avant 1916, par un prêtre qui aurait poussé la méditation de ses idées modernistes jusqu'à leur plus extrême conséquence, avec un courage égal à sa stupeur et à sa douleur croissantes. Enrôlé pendant la guerre, il aurait été tué. Un de ses amis, dévoué à sa mémoire, aurait imprimé ce recueil. — Peut-être n'y a-t-il là qu'une fiction littéraire. En tout cas, l'auteur semble avoir dépassé depuis longtemps la phase de la stupeur et de la douleur. Il est vraiment, y compris le style, « futuriste », comme le dit le titre du livre.

A. HOUTIN.

# CHRONIQUE

---

## NÉCROLOGIE

On annonce la mort de M. W. Bousset. Ce savant critique et historien a conquis une réputation méritée et universellement reconnue. Il a été l'un des plus ingénieux critiques de l'Allemagne moderne. Il excellait à faire les rapprochements les plus inattendus entre les doctrines des religions antiques, et à échafauder sur ces rapprochements les hypothèses les plus hardies. Son ingéniosité a toujours recherché les sujets les plus délicats, les plus obscurs, ainsi le gnosticisme ou le sens du terme « *kurios* » appliqué à Jésus. L'esprit français aime trop la précision des idées et la réalité des faits pour ne pas éprouver quelque étonnement devant ces combinaisons de conjectures qui risquent de faire de l'histoire un jeu de l'esprit et de l'imagination.

Il est intéressant de noter que ce savant fut toute sa vie un ardent démocrate, et qu'en raison de ses opinions, il attendit sa 50<sup>e</sup> année avant de devenir professeur titulaire à Giessen.

E. DE FAYE.

## PUBLICATIONS RÉCENTES

— La revue italienne *Religio*, dont on a signalé ici l'apparition (numéro de juin 1919, p. 398), continue très dignement de paraître sous la nouvelle direction de M. Giulio Farina, inspecteur du Musée égyptien de Florence, avec la collaboration de MM. Biamonti, Ernesto Buonaiuti, Costa, Costanzi, Franz Cumont, Ferri, Saul Israël, Levi della Vida, Massimo, Mingazzini, Puini, Ruggeri, Nicola Turchi et Vanucci. Elle est vraiment, en Italie, le principal organe des spécialistes de l'histoire des religions.

A ceux qui désirent des renseignements sur le mouvement religieux contemporain en Italie, et même au dehors, on peut signaler, avec l'importante revue *Bilychnis* (Cf. *Revue*, numéro de janvier 1920, p. 88), une autre revue mensuelle, de dimensions plus modestes, *La Riforma Italiana, bollettino della Associazione italiana di Liberi Credenti* (Administration : Florence, Via Cento Stelle, 98 ; prix de l'abonnement : 6 liras). Fondée, il y a neuf ans, par un



unitaire, Gaetano Conte, elle a élargi ses tendances. Le directeur actuel est M. Mario Puglisi. On remarque parmi ses principaux collaborateurs MM. Crespi, Favaroni, Momigliano, Romolo Murri et Giovanni Pioli. L'Association se propose de susciter un réveil de religiosité sincère et profonde, en luttant contre toutes les formes de sectarisme et d'intolérance.

— La Revue (tome LXXXI, p. 89) a signalé une très érudite étude sur un point de l'histoire des jésuites et du culte du Sacré-Cœur (*Le message du Sacré-Cœur à Louis XIV et le P. de La Chaise*, par I. de Récalde, Paris, Chiron éditeur, 1920). Le même auteur vient de publier à la même librairie le plus important document relatif à la Compagnie de Jésus, c'est-à-dire le bref qui la supprima en motivant longuement la décision pontificale. La publication est intitulée : *Clément XIV. Le Bref « Dominus ac Redemptor » portant suppression de la Compagnie de Jésus, avec une introduction et des notes* (Un volume in-16 de 136 p. ; franco : 3 fr. 50). Le bref est donné en latin, avec une version française de 1773. Dans un appendice, l'auteur montre comment ce document est interprété par les apologistes de la Compagnie, Crétineau-Joly et M. Jean Guiraud, les Pères de Ravignan et Brucker, les sulpiciens Marion et Mourret, etc... Ce nouvel opuscule, comme celui qui précède, prouve « une rare intimité avec l'histoire ecclésiastique des trois derniers siècles ».

A. HOUTIN.

— Notre collaborateur et ami, M. Frédéric Macler vient de publier à la librairie E. Nourry, en une élégante plaquette (in-12 de 36 p.), une conférence faite à l'église des Billettes (Paris) le 8 février 1920 sur l'*Église arménienne*, ses destinées et son rôle à travers l'histoire et dans la période contemporaine. Nos lecteurs savent que M. Macler possède sur toutes les questions touchant à l'Arménie une parfaite compétence et qu'il sait communiquer à ceux qui le lisent ou l'écoutent une ardente sympathie pour ce petit peuple dont la continuité de souffrances dérouté l'entendement. Cette brochure est pleine d'enseignements qui emportent la conviction : la liberté arménienne — encore si précaire — a été conquise par ce petit peuple grâce à des qualités de cohésion morale que son Église nationale a grandement aidé à maintenir malgré les oppressions dissolvantes qu'a subies l'Arménie au cours de son histoire.

— M. le Dr Bugiel, dont nos lecteurs n'ont pas oublié la très utile collaboration à la Revue, a publié dans les *Bulletin et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris* (séance du 20 mars 1919) une intéressante étude sur un *Rite agricole en Pologne*. Le tirage à part de cet article nous parvient seulement aujourd'hui. Le rite analysé porte le nom de « l'op » : Lorsqu'un

jeune homme a appris à bien manier la faux et qu'on a décidé de l'agrèer parmi les membres de la communauté agricole d'une commune, on le fait passer par certaines épreuves : brimades corporelles, jugement, royauté dérisoire, interdit, etc. Le futur initié est désigné sous le nom de « loup ». M. Bugiel étudie un certain nombre de rites d'agrégation similaires qui, en France, au moyen âge ou plus près de nous dans les compagnonnages, terminaient l'apprentissage. L'auteur interprète le rite du « loup » comme symbolisant la renaissance de l'initié, le passage à une vie nouvelle, peut-être celle d'un loup dans la croyance du Polonais primitif. N'y aurait-il pas quelque rapport entre ces « loups » et ceux des compagnonnages, opposés aux « chiens » dans les terribles batailles entre « gavots » et « dévorants » dont Agricola Perdiguier nous a laissé le pittoresque récit ?

P. A.

### SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

Séance du 31 mai 1920.

La séance est ouverte à 4 heures 1/2. M. Ed. Pottier préside.

Présents : M<sup>mes</sup> Bory d'Arnex et E. Lambert, M<sup>lle</sup> Brunot, MM. Ed. Pottier, Acolas, P. Alphandéry, Bémont, Brunet, Courcelle-Seneuil, Cumont, De Ridder, R. Dussaud, H. Girard, P. Girard, Goguel, Guignebert, Huet, Lafaye, Mayer Lambert, Lebègue, Lemaître, Lods, Macler, Picavet, Pommier, Sidersky, Mgr Tourian.

Excusés : MM. Barrau-Dihigo, Boyer, Van Gennep.

Lecture est donnée par le Secrétaire des séances du procès-verbal de la séance du 24 avril 1920, qui est adopté sans observation.

Le Président salue Mgr Tourian, ancien patriarche des Arméniens, présent à la séance.

La parole est ensuite donnée à M. RENÉ DUSSAUD qui présente différentes observations à propos d'une nouvelle traduction des *Psaumes*.

M. René Dussaud expose l'importance de la traduction de la Bible que la Société Biblique de Paris publie sous le nom de « Bible du Centenaire ». M. A. Lods, professeur à la Sorbonne, a réuni des collaborateurs d'élite qui, sous sa direction, établissent le meilleur texte et par un système de doubles notes, notes de critique textuelle et notes explicatives, mettent à la portée du lecteur le fruit de longues recherches. M. Dussaud prend texte de la traduction des *Psaumes* qui vient de paraître pour poser à M. Lods quelques questions touchant la métrique hébraïque, en particulier il demande si, mis à part le cas où le psaume est constitué par plusieurs morceaux arbitrairement rajustés, celui aussi où l'auteur a intentionnellement changé le rythme au cours de son



poème, il ne faut pas prendre pour règle que tout psaume doit se répartir en strophes égales. Il y voit une conséquence obligée du parallélisme qui domine, même lorsqu'il n'est pas apparent, la poésie hébraïque.

M. *Mayer Lambert* appuie les observations présentées par M. Dussaud.

M. *Guignebert* demande si le rythme constaté dans les Psaumes doit être identifié avec une notation musicale.

Après des remarques de MM. *Pottier* et *P. Girard* sur les rapprochements possibles entre la prosodie des Psaumes et celle de l'hellénisme classique, M. Ad. Lods a la parole pour la communication suivante :

### L'état actuel des recherches sur la métrique hébraïque.

La question de la nature et des règles de la métrique hébraïque est de celles qu'on ne peut éluder quand on entreprend de traduire un vieux livre poétique comme les Psaumes ou même simplement de le bien comprendre, en en rétablissant le texte souvent profondément altéré. Pour traduire, en effet, il faut savoir comment couper les vers et les strophes. Et pour retrouver la leçon primitive, il est capital de discerner quels sont les vers incorrects, mutilés ou surchargés, quelles sont les strophes boiteuses, et de savoir de combien les vers ou les strophes sont trop courts ou trop longs.

Je me bornerai, sans entrer dans des détails trop techniques, à indiquer comment la question se pose à l'heure actuelle, quels sont les points qui paraissent acquis — du moins à mon sentiment — et quels sont ceux qui restent incertains. Je dis tout de suite que nous sommes sur un terrain mouvant et encore mal affermi. De savants travaux ont été poursuivis sur ces questions depuis une cinquantaine d'années surtout : il ne paraît pas qu'ils aient dissipé toutes les obscurités dont était enveloppée la matière.

La tradition ne nous apprend à peu près rien sur les règles qui constituaient la technique poétique des Israélites. L'historien Josèphe dit bien que le Cantique de la mer Rouge (Ex. 15, 1-12) est en hexamètres, ἐν ἑξαμέτρῳ τόνῳ<sup>1</sup>, que le cantique de Moïse (Deut. 32, 1-43) est une poésie hexamètre, ποιήσας ἑξάμετρος<sup>2</sup>, que les

1) *Ant. Jud.* II, 16, 4.

2) *Ant. Jud.* IV, 8, 44.

Psaumes de David sont de mètre varié, μέτρου ποικίλου, les uns trimètres, les autres pentamètres<sup>1</sup>. Mais l'historien-courtisan avait, on le sait, coutume d'habiller à la mode grecque les gens et les choses de sa patrie pour leur donner meilleure façon aux yeux de ses lecteurs d'Athènes ou de Rome; et il est douteux que les termes d'hexamètres et de trimètres fussent autre chose que de lointaines approximations. Il faut en dire autant des indications de Jérôme, qui dit, par exemple, que dans le psaume 119, on peut reconnaître le mètre élégiaque, le premier vers ayant six pieds et le second se terminant en pentamètre.

La tradition rabbinique est muette sur la métrique hébraïque ancienne, sauf cependant sur un point. Dans les manuscrits de la Bible certains textes poétiques insérés dans les livres historiques sont découpés, au moyen de blancs ménagés de place en place par les copistes, non seulement en vers, mais en demi vers ou hémistiches : division qui, nous le verrons, correspond certainement à la réalité.

En présence du silence de la tradition, nous en sommes réduits aux données des textes eux-mêmes. Leur examen a permis de dégager quelques faits, qui peuvent être regardés comme d'ores et déjà établis.

Sans parler de l'emploi de certains mots, de certaines tournures constituant, comme dans beaucoup d'autres littératures, une sorte de langue poétique, sans parler de l'abondance plus grande des images, la poésie, en hébreu, se distingue de la prose en ce qu'elle est astreinte à une règle dont l'existence a été reconnue il y a déjà fort longtemps et que l'on appelle depuis Lowth (1753) le *parallélisme*. Le vers est formé de deux éléments ayant chacun un sens complet et qui se répondent :

Lève-toi, Balaq, et écoute !

prête-moi l'oreille, fils de Sippor ! (Nombres 23, 18).

Mais le parallélisme n'était apparemment pas l'unique loi de la poésie hébraïque. Le lien étroit de la poésie primitive avec la musique semble exiger que le vers fût soumis à des normes plus précises quant à son rythme et à sa longueur. Il y a des pages des pro-

1) *Ant. Jud.* VII, 12, 3.



phètes où la règle du parallélisme paraît seule observée; mais c'est de la prose rythmée, ce n'est pas de la poésie proprement dite. Il devait donc y avoir d'autres lois. Mais quelles étaient-elles? C'est ici que les difficultés commencent.

On a pensé <sup>1</sup> à la rime telle que nous la connaissons ou telle qu'on la trouve dans nos chansons de geste. Mais les exemples qu'on en peut citer sont si rares <sup>2</sup> qu'on se demande même si, dans les passages en question, l'assonance était voulue. En tout cas c'était tout au plus une élégance, du même genre que les acrostiches alphabétiques, que les versificateurs de basse époque aimaient à composer, faisant des pièces de 22 vers ou de 22 distiques, voir de 22 couplets, commençant chacun par une lettre différente de l'alphabet <sup>3</sup>.

L'allitération, c'est-à-dire l'emploi de mots commençant ou sonnant de même, était un jeu fort apprécié dès les temps anciens, mais ne saurait être érigée en principe général.

On a essayé de prouver que les Hébreux comptaient les longues et les brèves comme les Grecs et les Latins. Mais la langue ne paraît pas se prêter à ce genre de métrique.

Deux systèmes surtout ont été appliqués au cours de ces dernières années à la poésie hébraïque : celui qui compte toutes les syllabes ou métrique syllabique, et celui qui compte seulement les syllabes accentuées.

Le premier système a pour lui qu'il se retrouve dans une autre littérature sémitique : la poésie syriaque, du moins dans ses productions les plus connues (les homélies de saint Jacques et de saint Éphrem), emploie, comme la poésie française ou celle de l'Inde ancienne, des vers isosyllabiques, c'est-à-dire ayant un nombre constant de syllabes, ou des combinaisons de vers isosyllabiques; elle affectionne particulièrement les vers de 12, de 7 et de 5 syllabes. C'est surtout un spécialiste de la métrique syriaque, M. Bickell, qui a entrepris de démontrer l'existence des mêmes règles chez les Israélites (1879). Sa théorie est à peu près universellement rejetée.

1) J. Ley, *Die metrische Form der hebräischen Poesie*, 1866.

2) Ainsi Jug. 14, 18<sup>b</sup>; 16, 24.

3) Par exemple le psaume 119.

4) Par exemple Gen. 49, 19 : *Gad guedoud yegoudennou wehou yagoud 'aqeb*.

Pour arriver à faire entrer les textes dans le lit de Procuste de la métrique syllabique, M. Bickell est obligé de supposer que le même mot pouvait être compté de deux ou trois façons différentes, selon les besoins du vers.

D'après l'autre système, les Hébreux mettaient dans chaque hémistiché un nombre déterminé de syllabes accentuées ou temps forts. Ley, le premier métricien qui ait formulé en détail et appliqué aux textes cette hypothèse, obtenait ainsi ce qu'il appelait des vers hexamètres — c'est-à-dire à six temps forts —, octamètres, décimètres, et dans les élégies des pentamètres. Un des points faibles de ce système, c'est qu'on ne lui connaissait d'analogue qu'en pays germanique. Mais certains assyriologues croient avoir découvert que le principe attribué par Ley aux poètes hébreux était aussi observé par les anciens Babyloniens. Et les dernières recherches sur la poésie syriaque tendent à prouver que celle-ci exigeait pour les vers d'une même pièce, non seulement le même nombre de syllabes, mais aussi le même nombre de temps forts et que la règle de l'homotonie y était même d'un emploi plus général que celle de l'isosyllabie <sup>1</sup>.

Comment se fait-il, se demandera-t-on peut-être, que des systèmes aussi radicalement différents aient pu être proposés et que l'on n'en reconnaisse pas du premier coup d'œil la justesse ou la fausseté en en faisant l'épreuve sur les textes? Cela tient à deux circonstances qui vont nous faire toucher du doigt les difficultés de la question : d'abord au fait que nous ignorons quelle était au juste la prononciation réelle de l'hébreu ancien. Les écritures sémitiques autrefois ne notaient que les consonnes; on ne s'est mis à consigner par écrit, d'une façon conséquente, les voyelles hébraïques, au moyen de points ajoutés au-dessus ou au-dessous des consonnes, que fort tard, entre le v<sup>e</sup> siècle après J.-C. (les rabbins de l'époque talmudique ignorent encore les points-voyelles) et le x<sup>e</sup>, d'où proviennent les premiers manuscrits connus de la Bible. Nous ne connaissons donc que la prononciation de l'hébreu qui avait cours dans la synagogue au début du moyen âge.

<sup>1</sup>) Dom J. Jeannin, *Le chant liturgique syrien*, *Journal Asiatique*, 11<sup>e</sup> série, tome II, 1913, p. 109-111.



La seconde difficulté vient de ce que le texte des parties poétiques de l'Ancien Testament est certainement altéré en plus d'un endroit; il suffit, pour s'en convaincre, de comparer les deux versions de certaines pièces qui nous ont été conservées en double, par exemple le psaume 18 et le chapitre 22 du deuxième livre de Samuel, ou les psaumes 14 et 53.

On voit dès lors le cercle vicieux dans lequel on est enfermé : pour reconstituer les lois de la métrique hébraïque sur une base solide, il faudrait connaître d'abord la prononciation de l'ancien hébreu et la teneur exacte des textes; mais, d'autre part, la connaissance des lois de la métrique serait, dans bien des cas, le seul moyen sûr de restituer la prononciation primitive d'un mot et le contenu originel d'un vers. On risque ou bien de construire un édifice compliqué de règles prosodiques de fantaisie pour justifier des vers faux et des bévues de copistes, — ou bien d'imaginer une prononciation fictive de l'hébreu et de massacrer des textes authentiques pour les accommoder à toute force à une théorie métrique simple, mais préconçue.

Au milieu de ces incertitudes, il y a cependant un fait solidement établi et qui indique la voie dans laquelle il faut chercher la solution. C'est celui que M. Budde a mis en lumière, en dehors de tout esprit de système, dans une belle étude parue en 1882<sup>1</sup>. Des critiques comme Ewald, de Wette, Keil, Ley, Bickell avaient remarqué depuis longtemps que le livre des Lamentations présente un rythme particulier. M. Budde a réussi à préciser la nature de ce rythme. Dans le vers « élégiaque » le second membre est toujours plus court que le premier : le vers, dans la plainte funèbre, reste comme suspendu; ou, si l'on veut, il meurt. Le second membre a au moins deux mots; le premier, plus long, en a au moins trois. On trouve aussi les combinaisons 4 + 2, 4 + 3. Quelquefois, mais à titre exceptionnel, ce schéma subit l'une des trois modifications suivantes : a) le premier membre est formé de deux petites phrases; — b) le premier membre n'a que deux mots, mais longs et importants; — c) d'après le sens, le second membre serait le plus long ;

1) *Das hebraeische Klagelied*, *Zeitschr. für die alttestamentl. Wissenschaft*, 1882, p. 1 ss.

mais un mot de ce membre est alors rattaché au premier : il y a enjambement. Dans quatre des cinq pièces qui forment le livre des Lamentations, tous les vers appartiennent au type ainsi défini, sauf un petit nombre qui paraissent altérés.

Ces résultats de l'enquête de M. Budde furent admis par tous les critiques; car c'étaient simplement des constatations de faits. Ils subsistent encore aujourd'hui, sauf en ce qui concerne le caractère élégiaque du vers à membres inégaux: ce mètre se retrouve dans une quantité de pièces qui n'ont rien à faire avec le thrène funèbre et manque, au contraire, dans plusieurs chants de deuil bien caractérisés, dans celui, par exemple, que David composa sur la mort de Saül et de Jonathan (2 Sam. 1, 19-27). Mais ceci n'est qu'un détail.

On peut déduire des faits constatés par M. Budde certaines indications sur la métrique hébraïque en général. Celle-ci ne devait pas être syllabique, puisque, dans le vers des Lamentations, le second hémistiche pouvait être indifféremment composé de deux mots très longs ou de deux mots très courts : *wēnāmēr ḥābarbourōtāw* (6 syllabes) est l'équivalent de *w'ēn pōtē<sup>a</sup>h* (3 syllabes). Il devient, dès lors, extrêmement probable que l'on comptait les mots, ou plus exactement les mots ayant un accent, les syllabes accentuées, car les particules non accentuées, comme les prépositions ou les conjonctions, faisaient corps avec le mot suivant ou avec le mot précédent, formant avec lui une même « mesure rythmique »<sup>1</sup>.

Mais, si le principe général du système paraît trouvé, il reste bien des questions obscures. Ainsi, le nombre des syllabes non accentuées séparant les temps forts était-il indifférent, comme le pensait Ley, ou soumis à des règles fixes, comme le veut M. Sievers? Le premier hémistiche du vers à membres inégaux pouvait, nous l'avons vu, avoir 3, 4 ou, exceptionnellement, 2 mots accentués; il devait en être de même des deux hémistiches du vers à membres égaux; mais ces diverses dispositions (3 + 3, 3 + 4, 4 + 3, 4 + 4, etc...) étaient-elles purement et simplement équivalentes et interchangeables, ou alternaient-elles selon des lois arrêtées? Existait-il d'autres rythmes que le rythme dit « élégiaque » et le rythme ordinaire? Les poètes étaient-ils tenus de conserver le même rythme d'un bout à l'autre du morceau, comme le soutient

1) Duval, *Journal Asiatique*, 1896, p. 162.



M. Rothstein, ou bien l'usage de mètres variés était-il autorisé, comme le croit M. Staerck ? Et alors cet usage était-il soumis à des règles ? Autant de questions vivement débattues, mais qu'on est loin d'avoir encore résolues<sup>1</sup>.

Un autre point fort controversé, c'est la question des strophes. Que les Hébreux aient connu l'usage de grouper les vers par strophes, ceci ne fait aucun doute, puisqu'il y a des pièces où revient par intervalles un refrain, toujours le même, par exemple psaume 42-43; És. 9, 7-10, 4; Amos 1-2; 4, 6-11. C'est ce que prouvent aussi les poésies alphabétiques; en effet, s'il y a des pièces où chaque vers<sup>2</sup> ou même chaque hémistiche<sup>3</sup> commence par une nouvelle lettre de l'alphabet, il y en a d'autres où, à chaque lettre est consacrée une strophe de 2, de 3, voire de 8 vers<sup>4</sup>.

On aurait pu, du reste, affirmer *a priori* que les Hébreux connaissent la strophe, puisqu'ils pratiquaient de longue date les chants alternés. Chez eux comme chez les Babyloniens, chez les Arabes préislamiques et les habitants actuels de la Palestine, le deuil comportait une interminable mélodie prononcée par un soliste — ordinairement une femme — et coupée à intervalles réguliers par les cris rituels de l'assistance. Les chants d'amour, exécutés sans doute pendant les fêtes de noces, avaient souvent — nous

1) Voici peut-être comment on pourrait provisoirement classer les plus usuels types de vers hébreux :

		à deux membres		à trois membres	
		symétriques	asymétriques		
Types principaux.		2 + 2	3 + 3	3 + 2	2 + 2 + 2      3 + 3 + 3
	1) 2 mots importants au lieu de 3 . . . . .		3 + 2 2 + 3	2 + 2	3 + 3 + 2 3 + 2 + 3 2 + 3 + 3
	2) 4 mots (2 + 2) au lieu de 3.		(2 + 2) + 3 3 + (2 + 2) (2 + 2) + (2 + 2)	(2 + 2) + 2 (2 + 2) + 3	3 + 3 + (2 + 2) etc. (2 + 2) + (2 + 2) + (2 + 2)
	3) enjambement.		4 + 2	2 + 3	
	4) double césure.		2 + 2 + 2		

2) Ps. 25 ; 34 ; 145 ; Prov. 31, 10-31.

3) Ps. 111 ; 112.

4) Strophes de deux vers : Ps. 9-10 ; 37 ; Lam. 4 ; — de 3 : Lam. 1 ; 2 ; 3 ; — de 8 : Ps. 119.

:

le voyons par le Cantique des Cantiques — la forme d'un dialogue — dialogue entre la femme aimée et le chœur des assistants (Cant. 5, 8-6, 3) ou entre deux groupes d'assistants formant deux sortes de demi-chœurs (7, 1), ou encore entre le jeune homme et son amie (1, 15-16; 2, 1-3; 4, 16-5, 1). Il en était sans doute de même au retour d'une armée victorieuse. L'antiphonie, en tout cas, était d'un usage bien attesté dans le culte; qu'on se rappelle les deux chœurs qui évoluaient sur les remparts de Jérusalem lors de l'inauguration des murs au temps de Néhémie; ou qu'on relise les psaumes 24, 115, 118, 136.

L'intervention de voix différentes impliquait nécessairement la coupure du chant en strophes, sinon l'alternance régulière de la strophe et de l'antistrophe.

Mais la question est de savoir si le groupement des vers en strophes était la règle (Ley, Bickell, Cornill) ou seulement l'exception (Sievers, Budde). On voit la grande portée du problème pour la restitution du texte des pièces poétiques. Si, en effet, il est établi que toute poésie hébraïque procède par strophes, une fois qu'on tiendra l'un des couplets d'un poème donné, on sera autorisé, semble-t-il, à écarter ou à corriger hardiment, dans le reste du morceau, tout ce qui trouble l'architecture intérieure des strophes : on aura en mains le plan de l'auteur primitif.

Les adversaires de l'universalité de la strophe font valoir qu'il ne manque pas de poésies où cet élément fait défaut, par exemple dans bien des pièces qui ont cours aujourd'hui en Palestine. Les partisans de la strophe répondent que toute poésie lyrique, par cela même qu'elle est faite pour être chantée, doit *a priori* être divisée en couplets. A quoi l'on réplique que le vers hébreu, avec son sens complet et ses deux hémistiches qui s'entrerépondent comme deux demi-chœurs, forme déjà par lui-même une petite strophe<sup>1</sup>.

On n'a pas jusqu'à présent fourni la preuve topique, fondée sur les textes, qui fera cesser les hésitations. Dans le doute, il faut donc, au moins provisoirement, s'abstenir de statuer une division en strophes là où elle ne s'impose pas absolument. D'autant plus que l'exemple des Syriens montre que, même dans des pièces divi-

1) K. Budde, *Geschichte der althebraeischen Litteratur*, Leipzig, Amelang, 1904, p. 30-31.



sées, en strophes, les Orientaux ne s'astreignaient pas toujours à construire tous les couplets sur un schéma rigoureusement uniforme<sup>1</sup>.

Et d'une façon générale, la musique orientale, à laquelle la musique israélite ancienne devait être fort semblable, est très loin de présenter la régularité et la simplicité de rythme auxquelles nous ont habitués les chants populaires de nos pays. Dans la musique syrienne, la mesure change fréquemment au cours d'un même morceau — il en est de même dans les éléments les plus anciens de la musique synagogale; — il y a aussi des mesures irrationnelles. Une grande liberté est laissée aux chanteurs de modifier les airs. De sorte qu'on constate, chez les Syriens, ce fait, au premier abord assez étrange, que les poésies destinées à être chantées sont d'un rythme beaucoup moins régulier que les pièces qui doivent être dites, comme l'homélie versifiée. Même constatation chez les Grecs anciens : les odes de Pindare sont d'un mètre infiniment plus libre que les poèmes homériques, par exemple; Cicéron et Horace n'y voyaient que de la prose<sup>2</sup>. Il ne faudra donc pas nous étonner si, dans la poésie hébraïque, les pièces proprement lyriques présentent une symétrie prosodique beaucoup moindre que les compositions didactiques.

De la prudence ! beaucoup de prudence ! C'est le conseil que l'on ne saurait donner avec trop d'insistance aux métriciens ainsi qu'aux critiques disposés à s'appuyer sur leurs théories. L'un des spécialistes de la métrique hébraïque, et non des moindres, M. Sievers, ne s'est-il pas avisé de découper en vers toute la Genèse, y compris les généalogies, les listes chronologiques, y compris le récit juridique racontant l'acquisition de la caverne de Macpéla (ch. 23) ? Et ce qu'il y a de plus inquiétant, c'est qu'il y réussit et obtient un résultat rigoureusement conforme à son système<sup>3</sup>.

1) Jeannin, *Journal Asiat.*, 1913, p. 98-101. Dans le genre appelé *qolé*, qui est la forme hymnologique par excellence, il y a souvent des différences de structure, surtout à la fin des couplets, entre la strophe type (*hirmus*) et les suivantes.

2) *Ibid.*, p. 93-94

3) Voyez sur ces questions Edouard Kœnig, *Poesie und Prosa in der althebraeischen Literatur abgegrenzt*, *Zeitschr. f. d. altt. Wiss.*, 37<sup>e</sup> année (1917-1918), p. 145-187, 38<sup>e</sup> année (1919-1920), p. 23-53.

Mais, d'autre part, il n'y a pas lieu de partager le scepticisme que certains esprits trop circonspects professent à l'égard des recherches métriques. Elles ont établi dès à présent certains principes qui permettent de reconnaître comme altérés divers passages de l'édition masorétique présentant des irrégularités de rythme qu'aucune licence poétique, à coup sûr, n'a jamais pu justifier; par exemple lorsque, dans une pièce à vers symétriques ( $4 + 4$  ou  $3 + 3$ ), on en rencontre un dont le premier membre a 6 temps forts et le second 2 (Ps, 89, 9) : il faut certainement en faire passer deux du premier hémistiche dans le second<sup>1</sup>.

Il y a, de même, lieu de soupçonner une altération du texte quand, dans une pièce offrant partout ailleurs un mètre uniforme, on trouve un ou deux vers d'un type différent. Tel le célèbre psaume *De profundis* (139). Il est en général en vers asymétriques ( $3 + 2$ ); le premier et le troisième, cependant, ont des membres égaux ( $3 + 3$ ) :

Des profondeurs [de l'abîme] je t'invoque, Yahvé;  
Seigneur, écoute ma voix !  
Si tu te souvenais de mes iniquités, Yahvé,  
Seigneur, qui subsisterait ?

Il faut certainement supprimer les deux fois le mot « Seigneur » après « Yahvé ». On devine aisément ce qui s'est passé. Les Juifs, on le sait, *lisaient* « Seigneur » au lieu du nom propre « Yahvé ». Ici un copiste a écrit les deux mots côte à côte, en oubliant d'effacer le premier. La version syriaque n'a qu'un des deux termes.

Parfois, au milieu d'un psaume on trouve tout à coup un développement d'un rythme différent. Si, comme il arrive souvent, ce développement est mal relié au contexte ou traite un sujet plus ou moins hétérogène, on peut être sûr que l'on a affaire à un de ces cantiques composites, formés de strophes prises à des pièces diverses, comme on en rencontre plusieurs dans l'Ancien Testament (le psaume 108, par exemple, ou 1 Chron. 16). C'est le cas pour le psaume 66, où un chant d'actions de grâces national à vers symétriques se termine par un cantique individuel pour l'accomplissement d'un vœu en vers asymétriques.

L'examen de la forme prosodique, pratiqué avec prudence, peut

1) En corrigeant, par exemple, *hásîn yah en hasdeká*.



donc rendre de grands services pour la critique des parties versifiées de la littérature hébraïque. Il nous aide de plus à mieux analyser le charme musical que la poésie de l'ancien Israël exerce sur tous les lecteurs de ces pages vénérables, mais que l'on devait se borner jusqu'ici à sentir assez confusément.

MM. Dussaud, Mayer Lambert et Sidersky présentent des observations au sujet de la communication de M. Lods.

La séance est levée à 6 heures 1/4.

*Séance du 26 juin 1920.*

La séance est ouverte à 4 heures et demie. M. Ed. Pottier préside.

Présents : M<sup>lle</sup> Brunot, MM. Ed. Pottier, P. Alphandéry, Barrau-Dihigo, Berr, Brunet, Contenau, Cumont, De Faye, R. Dussaud, général Frey, Gaudenfroy-Demombynes, Geuthner, H. Girard, Glotz, Goguel, Guignebert, Hackin, Huet, Kindberg, Lacombe, Mayer Lambert, Lebègue, Lods, Macler, Masson-Oursel, Pommier, Sidersky, Strauss, M<sup>sr</sup> Tourian, J. Vienot, Vignon.

Excusés : MM. P. Boyer, Choublier.

Lecture est donnée par le Secrétaire des séances du procès-verbal de la séance du 31 mai 1920, qui est adopté sans observations.

Le Secrétaire général indique brièvement où en est la préparation de la réédition entreprise par la Société du livre de Jean Astruc : *Conjectures sur les mémoires originaux dont s'est servi Moïse pour composer la Genèse*. La copie de l'ouvrage original est actuellement terminée. Il est probable que cette réédition représentera, avec la préface que lui donnera M. Lods et la notice biographique qu'ajoutera M. Alphandéry, environ 450 pages in-12.

La parole est donnée à M. Eug. de Faye pour une communication sur la *Méthode d'appliquer à l'étude du gnosticisme*.

Longtemps, par suite de la pénurie des documents authentiques, on a puisé dans les Pères de l'Eglise seulement les informations relatives au gnosticisme. On oubliait que ceux-ci étaient des témoins prévenus. A tout le moins il faut les classer en témoins renseignés comme Clément, Origène, en témoins mal éclairés et dépourvus de critique comme Irénée et enfin en témoins malveillants comme Epiphane. Des témoignages patristiques résultait une image du gnosticisme confuse et inintelligible.

A l'heure présente, maintenant que des documents gnostiques originaux faciles à dater, même à localiser, existent ainsi que bon nombre de fragments d'écrits, il convient d'appliquer à l'énigme gnostique une autre méthode.

Il faut d'abord extraire des documents originaux une image du gnosticisme, de ses tendances, de ses doctrines, et se servir ensuite de cette image pour

contrôler les données de la tradition ecclésiastique. Il en résulte une conception vivante, vraisemblable, intelligible du gnosticisme.

C'est pour avoir négligé de commencer son étude par la critique des sources que les savants et ingénieux travaux de M. Bousset sur le gnosticisme ne réussissent pas à apporter les lumières qu'on en attendait.

M. Guignebert émet, à propos de certaines sources dont M. de Faye admet l'utilisation partielle, des réserves assez étendues notamment en ce qui concerne les Pères latins.

M. P. MASSON-OURSSEL présente ensuite à la Société un nouveau Manuel, ou plus exactement les premiers d'une série d'essais sur l'Histoire des religions : les deux premiers volumes des *Études sur l'origine et le développement de la vie religieuse* par M. Richard Kreglinger, parus à Bruxelles en 1919 et 1920.

« L'entreprise inaugurée par ces deux volumes, que d'autres suivront, représente, selon la déclaration de l'auteur, un effort d'une part pour « résoudre les problèmes relatifs aux origines, montrer notamment quelle pouvait être la base psychologique des diverses conceptions religieuses et des rites principaux, et préciser les liens rapprochant l'une de l'autre les religions successivement apparues et les étapes conduisant peu à peu des solutions naïves imaginées par les primitifs aux conceptions profondes des religions philosophiques » ; d'autre part pour étudier spécialement « dans les différentes civilisations les manifestations religieuses les plus typiques, celles qui y reçurent le développement le plus complet. » (p. 3).

La méthode employée veut être à la fois descriptive et explicative : descriptive en ce sens que l'on prétend mettre en relief l'originalité religieuse de chaque civilisation, indiquer les phases de chaque évolution religieuse ; — explicative en ce sens que l'on aspire à montrer sur quelle base commune se sont édifiées les diverses religions. Ainsi le caractère saillant de la religion égyptienne doit se chercher dans les doctrines relatives à la vie future et au culte du roi ; mais ces doctrines seraient inintelligibles à qui méconnaîtrait qu'elles reposent sur des croyances très antérieures : croyance à l'existence objective du nom, de l'image, de l'ombre. Le monothéisme d'Amenhotep IV (xiv<sup>e</sup> s.), conséquence de l'unification du pays sous un même monarque, représente l'aboutissement d'un long processus, dont le stade relativement premier était le grossier ritualisme des autochtones, possesseurs du pays avant les incursions libyennes ou les infiltrations sémitiques. M. Kreglinger fait un récit



— dirai-je un récit ? un raisonnement — analogue pour l'interprétation des religions de l'Inde, de la Perse, de la Grèce, de Rome. Il décrit la religion des primitifs et la prend pour base de l'explication des religions évoluées; il décrit les religions évoluées et les explique en retrouvant en elles la mentalité primitive. Le fondement de tout l'ouvrage, qu'il doive avoir deux, quatre ou six volumes, est constitué par les 165 premières pages, tableau des religions primitives, que l'on définit par ces deux caractères : croyance au *mana*, matière religieuse amorphe, impersonnelle; et croyance à l'efficacité de la magie, par laquelle le rite gouverne ou contrecarre les activités de la nature. Cette religion sans dieux, en contraste avec les panthéons et les théologies, demeure néanmoins, pense-t-on, le substrat de tous les Sinaï, de tous les Olympes et de tous les dogmes métaphysiques. A l'autre pôle de la vie religieuse, il faut placer les religions évoluées, qui exaltent de grandioses personnalités divines. Celles-ci tirent leur origine des peuples qu'elles incarnent ou, si l'on préfère, qu'elles spiritualisent. Aton exprime la monarchie égyptienne unifiée par l'assimilation de tous les nomes dont les princes, décédés ou vivants, étaient dieux; le Brahman hindou est l'héritier sacerdotal de l'Indra védique, suprême idéal de chaque roitelet des tribus guerrières indo-européennes conquérantes des plaines de l'Indus et du Gange; le  $\nu\omicron\varsigma$  d'Aristote, dieu suprême de la culture grecque, transpose dans le monde intelligible la souveraineté de Zeus en Thessalie, parmi les Achéens; Mars, puis Jupiter furent les maîtres des tribus indo-européennes descendues en Italie, parmi des populations qui ne connaissaient que des *numina* impersonnels, que désignaient des adjectifs en *-us* ou des substantifs d'action en *-or*, employés pour connoter des manières d'être ou d'agir de la nature. Toute l'intelligibilité que comporte la science des religions se réduit ainsi à jongler avec ces deux facteurs : un facteur initial, condition du reste; la matière religieuse; un facteur terminal, but de l'évolution : une notion humanisée de la religion, réalisée en des dieux à l'image de l'homme.

Il serait aisé, mais peu équitable, de reprocher quelque simplisme à une œuvre qui accorde à l'hypothèse un rôle aussi vaste et qui embrasse un domaine coextensif à toute l'histoire humaine. On aurait mauvaise grâce à relever des omissions qui peuvent être volontaires; et il est bien certain que si l'auteur prétend caractériser

l'attitude religieuse propre à chaque civilisation et la connexité des diverses formes religieuses à travers leur évolution, il doit envisager les faits d'assez haut pour en obtenir une vision schématique. Encore conviendrait-il que la simplification tînt à la profondeur des aperçus; mais nous craignons que souvent elle résulte plutôt du caractère sommaire de la documentation. Sans doute il deviendrait impossible à un même homme d'écrire une histoire des religions, s'il fallait, pour y réussir, réunir les compétences de nombreux spécialistes; et l'on est excusable d'avoir inégalement scruté les divers domaines dont on traite. Mais si M. Kreglinger nous apporte une étude très fouillée de la pensée égyptienne, et s'il lui a été facile de présenter, grâce à J. Darmesteter, un exposé honnête de la religion avestique, il y a par contre des sections de l'histoire religieuse où rien ne saurait suppléer une initiation technique; à cet égard il faut regretter que l'examen des religions de l'Inde se borne trop aux rudiments. L'appréciation du Brahmanisme repose presque exclusivement sur la lecture de la *Bhagavad Gîtâ* (qu'on appelle le Baghavad Gîta), qui présente en réalité un caractère plus sectaire que brahmanique. De fait, Brahmanisme et Hindouisme ne sont nulle part distingués. Au sein du Bouddhisme, la portée des deux véhicules est présentée de façon à ce point inexacte que de ces « deux écoles » on appelle le Mahâyâna « la moins intellectuelle ». On ignore donc que là s'est développée la plus riche spéculation philosophique.

Mais la seule critique péremptoire d'un ouvrage de cette sorte est une critique de sa méthode. Cette dernière nous paraît calquée sur un procédé très usuel en d'autres ordres de science. Elle s'apparente à la logique matérialiste, en ce qu'elle cherche à expliquer le plus par le moins, le but par les conditions, — en l'espèce le dogme par le rite; et aussi au matérialisme tout court, en ce qu'elle se complait à proclamer le caractère matériel, objectivement réaliste, du sacré. Mais son matérialisme est mitigé en ce que le point de départ renferme les germes de ce qui définira le point terminal : le sacré amorphe et anonyme est déjà du divin : le protoplasme religieux est un « théoplasme ». Cette théorie du *god-stuff* transpose, à vrai dire, celle du *mind-stuff* par laquelle William James s'est flatté, en partant d'une sorte de matière spirituelle, de reconstituer l'esprit. On ne s'étonnera pas que l'Amérique du Nord, qui a tant fait pour la science des primitifs, ait inspiré, peut-être à son insu,



un théoricien désireux d'expliquer l'évolution religieuse par les cultes primitifs.

Il nous sera permis de relever le caractère peu positif d'une telle méthode. Nous n'apercevons dans l'œuvre de M. Kreglinger aucune raison de considérer les Indiens d'Amérique ou les Australiens comme des « primitifs »; nous regrettons plutôt que l'on confonde les uns et les autres, au lieu de s'attacher à les distinguer. Mais à combien d'ethnographes la même objection pourrait-elle être adressée! Combien peu reconnaissent dans la notion de primitif le dernier avatar de l'idée de commencement absolu, dont l'avant-dernier était celle de génération spontanée! Nous risquerions de manquer de justice en faisant grief à un auteur de son adhésion à un préjugé que partagent la plupart de ses contemporains. Passons donc condamnation sur ce point. Mais nous avons le droit d'estimer qu'à l'inverse de la méthode suivie une progression inductive du plus connu au moins connu, de l'histoire à la préhistoire, serait moins aventureuse que la prétention d'expliquer toutes les religions par celle des Polynésiens. Nous avons le droit surtout d'examiner si la tentative d'explication qu'on nous soumet réussit ou échoue, c'est-à-dire si l'on opère effectivement, sans appel à d'autres principes ou à d'autres facteurs, le passage du point de départ au point terminus. Mais ici la bonne foi de l'auteur répond d'elle-même. Pour restituer, dans chaque domaine de l'histoire religieuse, la transition du stade pseudo-polynésien au stade historique des religions dites « évoluées », M. Kreglinger se trouve dans la nécessité de faire intervenir un type de religion irréductible à celui du mana et de la magie rituelle : la religion tribale, celle qui divinise non les forces impersonnelles de la nature, mais la puissance personnelle du chef de tribu. Le schéma de toute évolution religieuse comporte ainsi, aux yeux de l'auteur, la synthèse d'une croyance primitive, où règne le matérialisme religieux des premiers âges, et d'une foi faite de l'obéissance, de la fidélité à un maître temporel, foi qui est introduite dans le pays par une invasion d'étrangers. Les Indo-Européens jouent naturellement ce rôle parmi les Méditerranéens préhelléniques, comme parmi les Dravidiens de l'Inde. Mais, le concept d'envahisseur étranger, loup tombant dans la bergerie, offre aussi peu de positivité que celui de primitif; car s'il n'y a point d'autochtone absolu, comment concevoir un étranger absolu? Il nous

suffira d'ailleurs de faire observer que l'on revient ainsi au dualisme suranné des religions naturistes et des religions d'origine sociale.

Peut-être donc M. Kreglinger a-t-il manqué son but, s'il voulait, comme l'atteste la citation faite ci-dessus, « résoudre les problèmes relatifs aux origines ». Mais il l'a dans une large mesure atteint, s'il a voulu faire œuvre plus modeste et plus utile : composer un manuel d'histoire des religions qui pose, même et surtout par ses hypothèses ou ses préjugés, les plus importants problèmes de la science des religions.

Le Président donne ensuite la parole à M. P. ALPHANDÉRY pour une communication sur les *Origines médiévales de l'école évhémériste française*. L'heure étant avancée, M. Alphandéry n'en lit que le préambule. Il montre sommairement la place considérable tenue par la méthode évhémériste dans la science des religions en France au <sup>xvii</sup><sup>e</sup> et au <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle. Le choryphée de cette école fut, dans les premières années du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle, l'abbé Banier : M. Alphandéry essaie de déterminer la place équitable qu'il convient d'accorder à ce vulgarisateur brillant. Il représente une réaction, salutaire dans son principe, contre les exagérations des épigones de S. Bochart qui trouvaient dans la Bible l'origine de toute une mythologie, dans les étymologies hébraïques la clef de toute l'onomastique fabuleuse.

Le P. Thomassin, guidé par un sens critique que ne pouvait complètement abdiquer l'auteur de l'*Ancienne et Nouvelle Discipline de l'Eglise*, essaie de se dégager par instants (*Méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement les lettres humaines*) de cette exégèse puérile, de proposer un allégorisme partiel ; il n'en affirme pas moins que dans l'ensemble, « l'Ecriture Sainte a été la source d'où Homère et tous les poètes qui l'ont imité, ont puisé la plupart des vérités qu'ils ont connues et les règles de vertu qu'ils ont débitées ». M. Alphandéry cite la déclaration lue par l'abbé Anselme en 1717 à l'Académie des Inscriptions — déclaration d'un ton extrêmement mesuré, où il se défend de faire œuvre apologétique, mais qui formule le plus clairement le principe d'où découlait l'exégèse mythologique tirée de la Bible : « Cette Académie, dont l'objet est de dévoiler l'Antiquité la plus reculée, regarde les Livres Saints, non seulement comme respectables, mais comme nécessaires pour bien connaître l'histoire de tous les temps. »

Cette communication sera continuée à la prochaine séance.

La séance, dernière de l'année 1919-1920, est levée à 6 heures.

Le Gérant : A. THÉBERT.





## NOUVELLES RECHERCHES

SLH

# L'HISTOIRE EN FRANCE DE LA MÉTHODE ETHNOGRAPHIQUE

Claude Guichard, Richard Simon, Claude Fleury.

---

### I

Mes premières recherches<sup>1</sup> sur l'utilisation en France de la méthode comparative ou ethnographique pour l'interprétation des phénomènes magico-religieux ne concernaient que des auteurs du XVIII<sup>e</sup> siècle, et seulement ceux qui ont appliqué cette méthode à un vaste ensemble de faits de magie et de religion. Tous les auteurs étudiés sauf un étaient ce qu'on nommait jadis des savants de cabinet, c'est-à-dire des théoriciens qui n'avaient exploré en personne aucune des populations étrangères dont les mœurs leur servaient de point de comparaison : Dupuis, Dulaure, Boulanger, Dêmeunier, De Brosses, Goguet, Voltaire, Rousseau, Montesquieu. La seule exception était Lafitau, qui élaborait sa théorie générale et sa méthode d'explication après un long séjour parmi les *Sauvages Américains*. C'est pour avoir vécu comme eux, dans des conditions matérielles et mentales relativement primitives, mais après avoir aussi, en sa qualité de jésuite, été nourri des lettres grecques et latines, que l'idée lui vint de comparer les descriptions classiques à ses observations directes et de placer sur un même rang les Grecs, les Romains de la République et

1) R. H. R., 1913, t. LXVII, p. 320-328 et t. LXVIII, p. 32-61, remanié et augmenté sous le titre de : La méthode ethnographique en France au XVIII<sup>e</sup> siècle, dans *Religions, Mœurs et Légendes*, t. V, 1914, p. 93-215.



les Indiens des trois Amériques. Dans notre science, comme dans les autres, c'est donc le contact immédiat des faits, c'est l'observation et l'expérience qui ont déterminé la création d'une méthode nouvelle d'interprétation et de classement théoriques.

La thèse générale de Lafitau est que les Grecs et les Romains des premiers temps n'étaient que des sauvages situés à peu près au même degré de civilisation que les Algonquins et les Iroquois. Il le prouve par la comparaison, non seulement des croyances et cérémonies de toute sorte, mais aussi par celle des pirogues et chaloupes, des maisons, des ustensiles de chasse et de pêche, des manières de faire la guerre et la paix, du travail du bois et du cuir. Un traité aussi étendu aurait dû renouveler au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle l'histoire et l'archéologie de l'antiquité. Mais il passa presque inaperçu, pour des raisons que j'ai exposées précédemment, dont la principale est que Lafitau était jésuite, d'où la haine de Voltaire, les scrupules de Rousseau, et d'autres qui sont à la fois nombreuses et complexes : querelle des Anciens et des Modernes, dédain pour l'Amérique tant que durait la mode de l'Orient et de l'Extrême-Orient, politique d'abandon du Canada, découverte de l'antiquité égyptienne qui semblait donner la clef de tous les problèmes. Bref, Lafitau et sa méthode restèrent incompris jusque vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle.

A côté des auteurs cités, et qui ont utilisé la méthode comparative dans sa généralité, il en est un certain nombre qui l'ont, avec plus ou moins de précision et d'ampleur, appliquée à des sujets limités. Dans cette catégorie on distingue plusieurs subdivisions : celle des voyageurs et explorateurs, qui est considérable ; celle des historiens du christianisme, à laquelle appartiennent Richard Simon et Claude Fleury ; celle des *antiquaires*, comme on disait autrefois pour désigner les historiens et les archéologues des peuples classiques, tel maître Claude Guichard. Ces trois auteurs, ou du moins ceux d'entre leurs livres que j'analyse ici, représentent à propos de

séries restreintes de faits des tendances méthodologiques dont le plein effet n'est cependant apparu dans nos sciences que depuis une cinquantaine d'années.

## II

## Claude Guichard.

Claude Guichard, seigneur d'Arandas, naquit à Saint-Rambert-en-Bugey vers le milieu du xvi<sup>e</sup> siècle, donc sujet des ducs de Savoie, le Bugey n'ayant été réuni à la France que par le traité de Lyon en 1601, et mourut à Turin en 1607. Il fit d'abord de fortes études de droit, occupa auprès du duc Charles Emmanuel I<sup>er</sup> les positions de secrétaire d'État, de maître des requêtes et de grand référendaire, puis, après la publication de ses travaux d'érudition, fut nommé historiographe des ducs de Savoie. Plusieurs de ses livres, notamment sa traduction de Tite Live, sont perdus. Celui qui nous intéresse ici est intitulé *Funérailles et diuerses manières d'enseuelir des Romains, Grecs et autres Nations, tant anciennes que modernes*; il est dédié à Treshaut, trespuissant et tresmagnanime Prince, Charles Emmanuel duc de Savoie, et fut achevé d'imprimer à Lyon, par Jeàn de Tournes, en 1581, le privilège étant daté de 1574.

Le but et le plan de l'ouvrage sont indiqués dans la *Préface* en un style latinisant qui garde du charme. Après avoir expliqué que les Romains furent admirables à tous les points de vue, même en ceci qu'ils « auoient en guerre ceste pratique en singuliere recommandation, d'apprendre des peuples subiugués les sortes d'armes qu'ils auoient, en les combattant, recognees auoir donné plus d'empeschement à leurs desseins », Claude Guichard se plaint que nul savant « ne s'est encore treuvé lequel se soit ingéré de traicter à plein de leurs sépultures et funérailles, combien que ce soit l'un des premiers et principaux articles de leur Religion, de la congnoissance



duquel, outre le proffit qu'on en peut retirer, ne fust qu'en ramentenant la fragilité humaine par la contemplation de la mort..., on se facilite une grande ouverture pour paruenir à l'intelligence des choses qui sont à présent les mieux estimées entre les hommes sçauants et de bon iugement... ». Il s'est donc mis à classer ses notes, à les « confronter de gros en gros avec ce qu'en ont escrit en bloc et par le menu Blonde Forlien, Alexandre de Naples, Volaterran... et tout plein d'austres, ayant recogneu qu'ils auoient plustost ouuert que fermé le pas à ceux qui voudroyent passer outre... », et à rédiger la première partie de son livre, qui concerne les Romains.

« Et comme il soit aisé de passer d'une matière à autre conforme et semblable, aussi me suis-je tout d'un train appliqué à rechercher et descrire les funéralles des autres nations, tant ciuiliisées que barbares : considerant, qu'outre le plaisir et l'utilité, qui en reuiendrait, d'auoir, comme en un tableau proposé deuant les yeux, tout ce qui se peut recueillir sur un sujet; estans coniointes à celles des Romains, elles pourroyent former un corps entier et aucunement parfaict en ses parties. De quoy ie ne veux parler maintenant, pour m'estre réservé lieu plus commode et idoine pour en discourir, c'est à sçauoir aux préfaces d'un chacun livre, où se rendra raison de leur ordonnance et entresuite. »

C'est à la Préface du Livre troisième et dernier qu'il faut recourir pour trouver la justification promise : « Afin que rien ne defaillist, dit Guichard, aux amateurs de l'antiquité, qu'ils peussent attendre ou désirer de moy, j'ay assemblé en ce dernier liure tout ce qu'en poursuyant l'honorable carrière d'un estude plus serieux, le temps, le lieu et loisir, m'ont peu permettre de recueillir des historiens tant antiques Latins et Grecs, que modernes Italiens et Français touchant les funérailles et sepultures des autres nations. » Il a classé les documents recueillis en « assignant à chaque nation son quartier et place à part, selon que se comporte la générale diuision de

toute la terre, et la particulière des parties d'icelle. Ainsi commençant aux peuples d'Afrique, passant à ceux d'Asie, et de là aux Européens, ie suis venu frapper aux Terres neufves: pour réduire toutes cerimonies funebres sous la couuerture d'un mesme liure. »

Ce classement géographique était certes, à la fin du xvi<sup>e</sup> siècle, le plus raisonnable, et le reste même de nos jours dans quelques cas précis. Où Claude Guichard se montre novateur, et par suite doit être mis chronologiquement en tête des précurseurs de l'école comparative, c'est qu'à l'étude des peuples africains et asiatiques dont parlaient les auteurs classiques, il a adjoint, en la mettant exactement sur le même plan, celle des peuples barbares et sauvages que lui faisaient connaître les voyageurs et explorateurs du Moyen-Age et de la Renaissance. Le premier chapitre du Livre Trois est intitulé : « Des funeraillies et anciennes façons d'enseuelir des Africains » ; Guichard y parle des Ethiopiens, des Libyens, des Carthageois (sic), des Ichtyophages et des Lotophages, d'après Hérodote, Diodore, Strabon, Sextius Empiricus, etc. Le chapitre suivant, « De la maniere d'enseuelir des peuples qui habitent à présent en Afrique », traite des Beninois, des Canariens, des habitants du Benomotapa, des insulaires de Zubut, des Mauritanien, etc., d'après la Cosmographie de Thevet, les voyages d'Edouard Barbosa, de Pigafetta, de Léon l'Africain et la Cosmographie de Belleforest. Comme ces diverses populations africaines et modernes n'habitent pas les mêmes régions que celles dont nous parlent les auteurs classiques (l'Afrique du Nord et l'Ethiopie n'ayant commencé d'être explorées au point de vue ethnographique qu'à partir du xix<sup>e</sup> siècle) on ne saurait faire grief à Guichard de n'avoir pas institué entre elles de rapprochements méthodiques ; mais on observera que si, dans son utilisation des textes grecs et latins, Guichard a poursuivi avec un soin scrupuleux la critique des témoins et des témoignages, il n'a pas craint de transposer cette méthode critique aux auteurs modernes, et a pris soin de confronter ces auteurs,



contrôlant Thevet par le voyageur Lopez, recourant aux sources mêmes, et jugeant de la véracité du document d'après la valeur intellectuelle et morale du narrateur.

Parmi les réflexions critiques de cet ordre, j'en citerai une qui ne laisse pas d'être caractéristique : « Le voyageur Belon affirme que les Juifs de Constantinople gardaient chez eux les os de leurs parents défunts pour les envoyer après inhumer à Jérusalem, disant qu'il le sçait pour l'auoir veu et appris des Juifs mesmes, dont il s'en treuua quelques uns dans le mesme nauire ou il estoit, quand il passa de Constantinople à Alexandrie, portant des sacs de peau pleins d'ossements, lesquels ils disoyent estre de leurs ancestres et autre deuanciers defuncts, et les alloient enseuelir en la terre sainte. Cela peut bien estre aduenue, observe Guichard, et n'est pas inconuenient qu'il n'ayt pris fantaisie à quelque grand usurier de Juif remuant mesnage d'enuoyer là les ossements et reliques de ses predecesseurs. Mais qu'ils ayent accoustumé d'en user ainsi, les Juifs ausquels j'ay parle de ceste leur façon de faire, s'en gaudissent et ne doutent point que ces Hebrieux qui passoyent la mer n'en baillassent d'une à Belon, qui à l'aduenture s'informait trop curieusement de ce qu'ils portoyent à couuert, afin qu'il ne sceust pas ce que c'estoit, suyuant la gentile response et bien à propos que l'Egyptien fit à celuy qui luy demandoit, que c'estoit qu'il portoit enueloppé : c'est, dit-il, à fin que tu ne le sçaches pas, qu'il est enueloppé<sup>1</sup> ».

On voit que, non content des textes écrits, quand il l'a pu, Claude Guichard a eu recours à l'information orale comme moyen de contrôle. Le plan des divers chapitres du troisième livre est uniforme : d'abord les populations anciennes, puis les modernes, et peut-être avec une arrière-pensée, qui n'est que rarement exprimée, et encore avec hésitation, par exemple dans le passage suivant : « Continuant à parler des funeraillles des peuples d'Asie, comme i'ay commencé de faire, sans autre-

1) *Loc. cit.*, p. 516.

ment m'astreindre à l'ordre cosmographique ny des anciens ny des modernes, pour ranger plus librement pres les uns des autres ceux dont les coustumes ont quelque rapport et conformité ensemble, ie vien maintenant aux Indiens...<sup>1</sup> ». Il semblerait donc que Guichard avait aperçu, au cours de sa recherche, qu'il existe, au moins en matière de sépulture et de funérailles, certains éléments communs, qui permettraient un classement non plus géographique ou national seulement des faits, mais plus étendu, et d'après des concordances internes.

Les documents sur les Asiatiques modernes sont empruntés par Guichard à Belleforest, à Fernand Lopez de Castagneda traduit par Nicolas de Grouchy, au voyage de S. Estienne Gènois au Coromandel, à celui de Pierre Alvarez à Calicut, à Marco Polo, et pour ce qui concerne les musulmans à Guillaume Postel, Ludovic de Barthema, Josapha Barbaro (voyage en Perse) et aux Cosmographes Thevet et Belleforest. Puis vient le chapitre : « De la maniere d'enseuelir de quelques nations de l'Europe tant anciennes que modernes » dans lequel il est traité, pour commencer, des funérailles des Thraces, des Gètes des Hérules, des Issedones, puis des populations de l'Europe septentrionale et centrale (Lituanien, Germains, etc.), enfin des Celtes, Gaulois et Etrusques.

Après quoi, Guichard passe aux « funérailles et sepultures des peuples des terres decouvertes de nostre temps, ausquelles on a donné le nom de Nouveau Monde et d'Indes Occidentales ou Amérique », qu'il décrit d'après Belleforest (Histoire universelle), Benzoni, François Lopez de Gomara, Pierre de Cieca de Léon, Thevet, Jean de Léry, en contrôlant ces divers auteurs les uns par les autres. A lui seul, ce chapitre comprend trente pages, et les sources modernes sont indiquées, en marge, avec autant de soin que lorsqu'il s'agissait d'auteurs classiques.

Je voudrais à ce propos rappeler qu'une idée fausse tendait à se répandre dès avant la guerre, et s'ancre de plus en plus

1) *Loc. cit.*, p. 354.



dans l'esprit du grand public, concernant les renvois bibliographiques et les notes critiques. Un périodique important imprimait récemment que cette manie avait fait son temps, qu'il fallait la laisser aux Allemands, à laquelle nous l'aurions empruntée, et que la science française se devait d'être enfin débarrassée de tout cet appareil digne tout juste des pédants d'Outre-Rhin. Nous sommes d'accord, tous, en cette matière quand il y a exagération; mais le renvoi aux sources, et avec la plus grande précision, date de la Renaissance, non pas allemande ou française, mais européenne universelle, c'est-à-dire du temps où l'étude des auteurs classiques, en sa nouveauté, exigeait, pour pouvoir être continuée avec une peine et fatigue la moindre possible, que chacun dît expressément en quel auteur, et en quel lieu de chaque auteur, il avait puisé sa preuve documentaire. C'est aussi l'attitude de Guichard, non point inconsciente, mais réfléchie, dans son *Aduertissement au Lecteur* :

« Ami Lecteur, encore que j'eusse résolu de ne coter du tout point d'autorité aux marges de mon livre : et ce pour plusieurs raisons qu'il n'est besoing te deschiffrer maintenant. Toutesfois ayant été aduerti sur le poinct qu'on le voulait imprimer, que ie feroys beaucoup pour toy et pour moy de les y mettre. Pour toy, entant, qu'auec moins de peine et plus d'assurance tu en pourroys tirer proffit et contentement. Pour moy, à cause que par mesme moyen ie feroye bouclier aux calomnies de plusieurs, qui me pourroyent charger d'auoir escrit à plaisir, ou n'auoir cité les autheurs, pour mieux farcir mes pieces. Qui est bien eslongné de mon naturel... a ceste occasion i'ay changé d'aduis... et ie t'ay descouvert les viues sources des ruisseaux que plusieurs... ont conduit, sans dire d'où, en leurs fertiles iardins : cottant le tout en latin pour ta plus grande commodité, la mienne, et celle de l'imprimeur aussi. Voilà que ie te vouloye dire auant que passer outre, A Dieu. » Et voilà aussi ce que je voulais rappeler à ceux qui oublient que la sincérité scientifique est sinon un invention,

du moins une qualité depuis longtemps française, et qui doit rester.

Ce même souci a fait que Claude Guichard, en traitant des funérailles chez les anciens Égyptiens, s'est refusé à suivre simplement, ou comme nous dirions aujourd'hui à démarquer son prédécesseur Pierre Belon « pour ne sembler avoir fait ierbe de la moisson d'autrui », mais a pris soin d'utiliser directement Hérodote, Diodore, Plutarque, etc. De même, dans le chapitre suivant, consacré aux « Sépultures et funérailles des Juifs tant anciennes que modernes », il renvoie exactement aux versets de la Bible, à Josèphe, aux pères de l'Église et aux commentaires des rabbins, notamment de Rabi David Chimchi pour les anciens, mais sans doute à des documents oraux pour les modernes auxquels, d'ailleurs, il ne consacre que trois pages « car, dit-il, estant espars ça et là, et n'ayans en lieu que ie sçache en la Chrestienté, si libre exercice de leur religion qu'ils puissent pratiquer plusieurs façons de faire qu'ils ont en public, ny mesme enterrer leurs morts de iour, il ne peut estre que plusieurs de leurs cerimonies, nommément celles qu'ils observent au convoy, ne soient fort difficiles à descouvrir, outre ce qu'elles doyuent estre fort alterées et corrompues »<sup>1</sup>.

Aussi écourtée est la description des funérailles et obsèques des Chrétiens : « Le lecteur, dit Guichard, ne trouvera point mauuais que pour abreger ie relasche en cest endroit quelque peu de ma diligence accoustumee : veu mesmement que c'est matiere taillee pour les Theologiens, et puis apres si commune, qu'on la void pratiquer tous les iours. Je me contenterai donques de toucher en peu de paroles ce que plus au long un autre pourroit deduire »<sup>2</sup>. Cette attitude a fait que Guichard ne saurait être placé parmi les précurseurs d'une science toute moderne, le folk-lore, qui, en décrivant et en analysant précisément cette matière « commune », dite aujourd'hui populaire,

1) *Loc. cit.*, p. 515.

2) *Loc. cit.*, p. 517.



a renouvelé l'interprétation des documents historiques européens. Ce dédain pour le folklore du xvi<sup>e</sup> siècle ne se fondait d'ailleurs pas chez Guichard sur un principe de méthode, mais sur une observation normale : « Au regard des funérailles les Chrestiens de nostre temps, selon la diversité des religions, les façons en sont aussi diuerses, et seroit peine superflue de s'amuser à les deduire. Car il n'y a celuy, qui n'en puisse beaucoup plus sçauoir s'informant de ceux qui ont quelque peu voyagé, dont il s'en trouue assez partout, que ie n'en sçauois escrire sans estre trop long et ennuyeux : seulement ie mettray ici les obseques des Papes, Cardinaux, Empereurs et Rois de France, qui pour estre rares, pompeuses et magnifiques, meritent d'estre congnes<sup>1</sup> ». Il est remarquable d'ailleurs que, pour les descriptions qu'il en donne, Guichard ne cite pas de sources, et semble écrire, soit d'après les observations personnelles, soit au moins d'après des communications inédites dues à des correspondants, ce qui donnerait aux vingt dernières pages de son livre la valeur d'un document original.

Il résulte de cette analyse que Claude Guichard doit être rangé parmi les précurseurs de Lafitau, mais qu'il n'a pas inventé, ni appliqué la méthode comparative ou ethnographique au sens rigoureux où nous l'entendons de nos jours, et depuis la publication des *Sauvages Américains*. Guichard, en effet, n'est pas allé plus loin que la simple juxtaposition des faits. Et dans ces faits, il n'a vu le plus souvent que leur caractère étrange et curieux. Dans sa Préface, il prie le lecteur de se rendre compte de la peine qu'il a eue pour recueillir autant de documents et autant de notes : « Partant, il est bien raisonnable que les liseurs ayent esgard au travail que i'ay pris, et aux liures qu'il m'a fallu feuilleter, pour leur gratifier. Attendu mesmes, que quand ce mien labour ne seroyt qu'un simple recueil, ce que ie n'advoue pas, il est notoire, que si bien le

1) *Ibidem*, p. 523.

recueillir de soy est plus pénible que louable, il mérite pourtant d'estre supporté que calomnié. »

Il y revient dans la préface du Livre troisième : « Comme chacun sçait, à bastir une collection il y a moins d'esprit et d'industrie, que de patience et de trauail. Toutesfois i'espere, qu'on ne trouuera ceste-cy maçonnee si cruement, qu'elle soyt du tout despourvue de liaison ingenieuse. Car outre ce, que pour auoir ma taille, mon marrein, et toute mon estoffe meilleure et plus asseuree, ie la suis allé choisir par le menu bien loing. ça et là, où ie m'en pouuoy fournir en gros, plus pres et à meilleur compte. » Mais si l'on examine quels sont les faits qui ont retenu son attention et qui lui ont paru mériter une description, on constate que ce sont ceux qu'il nomme lui-même curieux, amusants, « bigearres » ; et à maintes reprises il avertit qu'il a laissé de côté des détails qui lui ont semblé trop menus, c'est-à-dire sans intérêt direct pour son exposé. Attitude nettement contraire à celle des archéologues, des historiens, des ethnographes d'aujourd'hui, qui savent par une expérience plusieurs fois séculaire que les sciences ne progressent que par l'examen de tous les détails, même de ceux qui semblent « menus », et souvent de ceux qui ne se situent pas immédiatement dans les cadres antérieurement établis.

Mais enfin, il ne faut pas être trop sévère pour ce savant savoyard de la fin du xvi<sup>e</sup> siècle : à elle seule l'idée de juxtaposer aux descriptions classiques celles des voyageurs modernes, non pas seulement en Afrique et en Asie, mais aussi dans le Nouveau-Monde, marque une étape importante dans l'étude générale de l'Homme, et assure à maître Claude Guichard une place très honorable dans l'histoire de la science comparée des religions.



## III

## Richard Simon.

Parmi les nombreux ouvrages de Richard Simon, né à Dieppe en 1638, mort en 1718, et prêtre oratorien, il en est deux qui nous intéressent par leur titre et par quelques passages où se marque l'idée essentielle de la méthode ethnographique.

Le premier concerne les *Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les Juifs, traduites de l'Italien de Léon de Modène, Rabin de Venise. Avec un supplément touchant les sectes des Caraïtes et des Samaritains de nostre temps*, par le sieur de Simonville, à Paris, chez Louis Billaine, 1674, in-12.

Une deuxième édition, in-12, corrigée, parut à Paris chez Louis Billaine en 1781 et diffère en outre de la première en ce que Richard Simon a ajouté une deuxième partie, avec pagination spéciale, qui forme en fait un volume à part intitulé : *Comparaison des Cérémonies des Juifs et de la discipline de l'Eglise pour servir de supplément au Livre qui a pour titre Cérémonies et Coutumes, etc., avec un discours touchant les différentes Messes ou Liturgies qui sont en usage dans tout le monde*.

Pour bien comprendre l'importance historique de cet ouvrage à titres et sous-titres détaillés, il me faut rappeler d'abord que jusqu'à lui, pour interpréter les croyances et les cérémonies du christianisme, on ne les étudiait pas dans leur rapport avec les croyances et cérémonies du judaïsme. Les théologiens considéraient que les modes primitifs d'expression du christianisme avaient été un don divin, qu'il eût été sacrilège de rapprocher de ceux non-seulement des païens, mais aussi de ceux des Juifs. L'idée courante était même qu'entre ces trois systèmes religieux il devait y avoir, par principe, incompatibilité, et qu'il était naturel à la majesté de la religion chrétienne et à la sainteté du christianisme qu'il n'y eût point eu de contact

interne avec la religion de ceux qui avaient mis le Christ en croix, ou de ceux qui l'avaient ignoré.

Richard Simon prend nettement le contrepied en ce qui concerne le judaïsme. Il proclame dans son *Épître dédicatoire* à Bossuet, dont on attribue d'ailleurs la rédaction à Frémont d'Ablancourt, « qu'on ne peut bien connoître la Religion chrétienne, qu'on ne soit instruit de celle des Juifs, qui en étoit la la figure... » puisque « les Origines de la Discipline ont été la plupart tirées de ce qui s'observait autrefois dans les Synagogues des Juifs. » Pour faire passer cette nouveauté d'attitude, il dédie l'ouvrage à Bossuet avec l'espoir que celui-ci en acceptera le patronage. De même dans la Préface :

« Comme la Religion chrétienne tire son origine du Judaïsme, je ne doute point que la lecture de ce petit livre ne serve beaucoup à l'intelligence du Nouveau-Testament, à cause de la conformité et de la liaison qu'il a avec le Vieux. Ceux qui ont composé le Nouveau Testament étant Juifs, il est impossible de l'expliquer que par rapport au Judaïsme. Aussi une partie de nos cérémonies viennent-elles des Juifs. La doctrine est presque la même, et pour ce qui est des mœurs, le Décalogue est commun entre eux et nous. » Et il énumère les autres points particuliers sur lesquels il y a concordance rigoureuse entre les Chrétiens et les Juifs : Paradis, Enfer, Résurrection, Jour du Jugement, recours d'une part à une Écriture Sainte, d'autre part à la tradition des docteurs, forme et contenu des prières, sabbat et mariage des prêtres aux premiers siècles du christianisme. Toute cette préface est un excellent exposé des traits communs aux deux religions, et un plaidoyer direct, et si je puis dire scientifique, en faveur de cette idée nouvelle que le sentiment religieux et les cérémonies des Juifs ne le cèdent sur aucun point à ceux des Chrétiens et ont par suite le droit d'être situés sur un même plan, côte à côte.

Cette thèse générale est ce qui donne sa vraie valeur au petit livre : elle prouve que Richard Simon avait dépassé le stade de la simple collection des faits curieux, et qu'il ne traduisait pas



Léon de Modène dans le seul but de faire connaître des mœurs et des coutumes plus ou moins étranges, mais avec la pensée précise de réagir contre un vieux préjugé théologique, en même temps que contre une appréciation populaire qui s'exprimait plus anciennement par des supplices, et de son temps par du mépris. C'est par là que Richard Simon se distingue de ceux d'entre ses prédécesseurs qui ont aussi décrit les mœurs et coutumes des Juifs tant anciens que modernes.

Dès 1604, en effet Buxtorf l'Ancien avait publié sa *Disputatio Judaeicum Christiano* : mais il y avait gardé l'attitude ancienne des controversistes et des convertisseurs ; à la même catégorie d'ouvrages appartient le traité de Philippe van Limborch, *De veritate religionis christianae, sive amica collatio cum erudito Judaeo*. Richard Simon ne pose nulle part la question de la supériorité d'une religion sur l'autre ; il ne parle, ni de convertir les chrétiens au judaïsme, ni les juifs au christianisme ; il garde une attitude impersonnelle, étudie les concordances et les divergences froidement, constate qu'il y a égalité de sentiment, et quand il y a lieu, détermine le lien génétique entre séries rituelles de même espèce. Contemporain de Descartes, Normand avisé, Richard Simon se plaçait vis-à-vis des faits en savant.

C'est aussi par scrupule de savant que Richard Simon n'a accepté de fonder ses comparaisons que sur des faits dont il fût bien certain. Pour étudier les Juifs, il se présentait deux méthodes : n'utiliser que les textes sacrés, tant le Nouveau Testament que l'Ancien, et reconstituer sur cette base l'ethnographie et la religion juives. Cette méthode a été employée par un de ses contemporains, l'abbé Fleury, dont je parlerai tout à l'heure, et on sait qu'au cours du xix<sup>e</sup> siècle elle a été renouvelée par les découvertes archéologiques. Sa parfaite connaissance non seulement des Livres Saints mais aussi des Pères de l'Eglise aurait permis à Richard Simon de se contenter d'édifier sur cette base une construction utile à son projet. Pourtant — et c'est en cela qu'il apparaît ici comme un précurseur — le

recours au document historique lui a paru insuffisant : il a jugé que, pour que sa démonstration fût entièrement valable, il fallait observer les Juifs vivants, et rechercher quels sont les sentiments et les concepts qui animent leurs gestes, c'est-à-dire leur rituel. Il a donc choisi, parmi les ouvrages sur les Juifs modernes, celui qui était le mieux, ce que de nos jours on nomme une monographie descriptive, à savoir « un ouvrage composé par Léon de Modène, Rabin de Venise, à la prière de quelques Chrétiens curieux de connoître les Coutumes et les Ceremonies des Juifs d'aujourd'huy. » Richard Simon explique dans sa Préface pour quelles raisons il a utilisé les deux éditions, de 1637 et de 1638, de cet opusculé, qui diffèrent sur divers points. Il ajoute qu'il a également étudié le livre de Buxtorf l'Ancien, *la Synagogue des Juifs*, qui parut d'abord en 1603, et les éditions qu'en a données Buxtorf le fils en 1641, puis en 1661 ; et voici le cas qu'il en fait :

Buxtorf fils inséra dans l'ouvrage de son père « une partie du travail de Léon de Modène et on voit même qu'il affecta d'imiter l'ordre de ce Rabin, pour oster la confusion qui régnait auparavant dans son ouvrage, parce qu'il avoit renfermé trop de matières sous un seul titre. Mais il eut mieux fait d'abrégger son Livre que de l'augmenter, imitant notre Juif, qui se contente de traiter les matières approuvées sans s'égarer dans des digressions ou dans des disputes, et encore moins dans des minuties, évitant également de donner des dogmes et de débiter des allégories et des absurdités. Tout ce que Buxtorf donc a donné de bon dans un gros volume se trouve icy dans un petit Livre, où il n'y a rien de superflu ; parce que l'auteur ne s'écarte jamais de son sujet et qu'il ne dit précisément que ce qu'il faut dire pour se faire entendre. Aussi assure-t-on que le propre des Italiens est d'avoir de l'esprit dans la teste pour fondre les matières ; et que les autres Nations n'ont de la force au dos que pour s'en charger<sup>1</sup>. »

1) *Coutumes et Cérémonies*, etc., 2<sup>e</sup> éd., Préface.



C'est pourtant un reproche qu'on ne saurait faire à Richard Simon. S'il a oublié d'accorder un rang honorable à ses propres compatriotes, c'est sans doute par gausserie de Normand. On voit du moins que notre auteur a eu assez d'esprit pour ne choisir parmi maints documents que le meilleur, en même temps que le moins pesant.

A ce mérite s'en ajoute un autre, d'avoir compris que le judaïsme ne s'était pas pétrifié dès avant la formation du christianisme, mais avait évolué depuis dans les diverses communautés juives. Si je ne me trompe, c'est Richard Simon qui a le premier fait comprendre l'importance de la Tradition chez les Juifs, et qui a le premier analysé le mécanisme suivant lequel les modifications nouvelles d'ordre rituel sont intégrées dans la liturgie normale à la suite des délibérations des sanhédrins locaux et généraux dont il montre, dans le chapitre V de la *Comparaison*<sup>1</sup>, le parallélisme avec les conciles chrétiens. Par là Richard Simon dépasse la simple analyse des textes pour inaugurer une étude que nous nommons aujourd'hui biologique, et dans notre cas spécial, ethnographique. Il a bien soin de faire remarquer, en se fondant sur les faits observés ou notés par Léon de Modène, quelles sont les variations locales et quelles sont les prescriptions, par exemple de costume rituel, qui sont sorties d'usage, et pour quelles causes. Enfin l'idée maîtresse qui avait déterminé sa traduction de Léon de Modène, exprimée déjà dans la Préface de la première édition, lui parut valoir un travail à part, dont le titre même, avec ce mot nouveau de *Comparaison* en tête, indique une tendance méthodologique originale.

Richard Simon sait y dégager sous la multiplicité des détails, les caractères essentiels et fondamentaux qu'il nomme « principes », et qu'il examine successivement pour en certifier la concordance ou non dans la religion juive et dans la chrétienne. Ce sont : la Révélation divine, la Tradition, la Synago-

1) *Comparaison*, p. 39-48.

gue, la Prière, la Bénédiction (*baraka*), les fêtes périodiques, les Livres sacrés, etc. Par quoi Richard Simon se montre ici moderne, c'est qu'il ne retient que les concordances vraiment réelles, sans se laisser abuser par des ressemblances purement formelles. Ainsi, ayant montré que plusieurs types de prières, telles que la demande, la requête, la supplication, l'oraison, la postulation, l'action de grâces ont passé du rituel hébraïque au rituel chrétien primitif, et de là dans le rituel catholique postérieur, il remarque : « Je ne m'arrêterai point icy à rapporter plusieurs autres prières, qui sont aussi communes aux Juifs et aux chrétiens, comme celles qu'ils font avant de se mettre en chemin quand ils voyagent, ou qu'ils sont prests à aller en haute mer. Il n'est pas nécessaire que les Chrétiens aient imité en cela les Juifs ; mais les dangers où ils vont s'exposer les avertissent assez qu'ils ont besoin de recourir à Dieu<sup>1</sup>. »

En termes modernes, cette observation de Richard Simon s'exprimerait ainsi : que la ressemblance formelle n'est pas toujours le signe évident d'un emprunt ou d'une survivance, mais peut être due à la série de causes semblables qu'on englobe communément sous le terme de Bastian de *Voelkergedanke*.

Pour les différences, notre auteur applique le même procédé de discrimination. Après avoir étudié comparativement les fêtes communes aux deux religions et visiblement empruntées par la chrétienne à la juive, comme la Pâque, la Pentecôte, le Samedi plus tard remplacé par le Dimanche, il constate que pour les fêtes mineures des différences existent entre les deux rituels. « Mais, ajoute-t-il aussitôt, s'il y a eu quelque diversité, elle n'a pas été considérable, et les usages des Synagogues ne sont pas moins différens, selon les différens païs, que sont les différens usages de l'Office Ecclésiastique<sup>2</sup> » et il montre que si pour les fêtes mineures et le détail des rituels il y a des différences entre les diocèses d'une part et entre les Synagogues de

1) *Comparaison*, p. 68-69.

2) *Comparaison*, p. 85.



l'autre, par suite d'usages spéciaux introduits ultérieurement et qui se justifient par des traditions locales, cela ne saurait diminuer la valeur de la proposition fondamentale qui concerne la concordance des principes et des éléments essentiels. Par là le petit volume sur la *Comparaison* dépasse les sujets étudiés, la religion juive et la chrétienne, pour atteindre la valeur d'un traité synthétique de portée générale dont certaines conclusions sont transposables à l'étude d'autres religions.

Il me faut ici indiquer un petit problème de priorité. J'ai dit en commençant que pour expliquer la constitution rituelle du christianisme primitif il y a deux moyens qui ne s'excluent pas, mais qui cependant peuvent être utilisés indépendamment l'un de l'autre : chercher dans le christianisme primitif ses éléments juifs d'une part, ou païens de l'autre. Richard Simon, comme on vient de voir, a adopté le premier procédé et a complètement négligé le second, non par ignorance des littératures classiques sans doute, mais parce que, on s'en rend compte d'après la liste de ses œuvres, il a volontairement circonscrit son domaine de recherche. Le deuxième procédé, par contre, a été appliqué par un savant de Cambridge, John Spencer, qui, dans son *De Legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus libri tres*, a comparé d'abord les rites et cérémonies des Israélites à ceux des païens qui les entouraient. puis étendu les résultats acquis à l'interprétation des rites et cérémonies du christianisme primitif. L'attitude de John Spencer, sa méthode et ses déductions ont été aussitôt attaquées avec une violence inouïe par les théologiens de toute l'Europe, tant protestants que catholiques ; l'auteur se défendit et prépara une grande édition remaniée, avec la réfutation des objections et le renvoi des attaques ; mais cette édition ne parut qu'après sa mort par les soins d'un de ses amis. John Spencer vécut de 1630 à 1695 ; les éditions parues de son vivant sont de 1685 (Cambridge), 1686 (La Haye), et les éditions posthumes de 1705 (Leipzig), toutes trois en 2 vol in-4°, et de 1727 (Cambridge) en deux volumes in-folio.

Selon Robertson Smith, lui aussi professeur à Cambridge, c'est John Spencer qui serait le véritable fondateur de la science comparée des religions<sup>1</sup>. Sans susciter ici une polémique de priorité, d'autant plus inutile d'ailleurs qu'on sait que la même attitude en face des faits, que les mêmes méthodes d'examen, que les mêmes découvertes se produisent souvent en divers pays presque au même moment par suite d'une orientation collective identique due à des causes générales semblables, je signale seulement que Richard Simon a non seulement élaboré la science comparée des religions juives et chrétiennes dans sa *Comparaison* (qui date de 1681) quatre ans avant la première édition de Spencer, mais qu'il a étendu cette comparaison par delà les faits du passé en y attirant les faits vivants et contemporains, idée que John Spencer n'a pas eue. Car le volume sur la *Comparaison* se relie génétiquement au volume sur les *Cérémonies et Coutumes* : il est le développement normal de quelques idées de méthode exposées comme en passant dans la *Préface* du premier opuscule. Et je crois bien que ce Normand critique et pondéré, point agnostique sans doute, mais véritable amant des notions claires, des jugements sages a dû comme nous considérer que la nature du sentiment religieux sous-jacent à la multiplicité des rites et des gestes confère à toutes les religions un droit égal à l'étude impartiale,

J'en trouve une preuve encore dans un autre petit volume de notre Oratorien, intitulé *Histoire critique de la Créance et des Coutumes des Nations du Levant*, publiée par le sieur de Moni (où l'on discerne aisément l'anagramme de Simond). On en connaît quatre éditions, toutes imprimées à Paris, mais datées d'Amsterdam (1684), de Mons (1692) et de Francfort (1693 et 1711).

D'après la *Préface* et divers passages du corps du livre, son but est double : d'abord, donner aux voyageurs dans le Levant des notions précises sur les nombreuses religions, hérésies,

<sup>1</sup>) Rob. Smith, *The Religion of the Semites*, préface, p. VI.



sectes et coutumes qu'ils y peuvent rencontrer, et dont l'ignorance serait préjudiciable à leur sécurité et à leur commerce. Ce premier but est surtout mis en évidence dans le chapitre XV, *de la Créance et Coutume des Mahométans*, où Richard Simon rappelle à plusieurs reprises que les voyageurs doivent se défaire de quantité de préjugés qu'ils ont contre cette religion, que celle-ci poursuit les mêmes buts que les autres à savoir : rendre l'homme meilleur et plus moral. Cet exposé de l'islam est d'ailleurs rédigé de manière à mettre en lumière surtout ses bons côtés et ses aspects supérieurs ; il est fait avec une largeur de vues et un esprit critique qui frappe d'autant plus qu'on le compare aux interprétations étroites du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Le même esprit de tolérance anime l'exposé des autres religions du Levant ; le titre de l'ouvrage se justifie par ceci que l'auteur s'est efforcé de rechercher les origines des diverses croyances et coutumes orientales, au lieu d'en rire ou de les traiter uniment de superstitions, ou de déformations. Et c'est là le second but du livre, clairement expliqué dans la *Préface*, et tout au long : rectifier les erreurs qui ont été répandues en Europe à ce sujet par les théologiens et les missionnaires, « servir à faire voir qu'il y a souvent de l'illusion dans l'esprit de ceux qui condamnent avec trop de facilité les sentiments de leurs frères », apaiser les querelles théologiques, et instaurer la tolérance mutuelle, en attendant la « réunion des religions ».

#### IV

##### Claude Fleury.

L'étude approfondie et méticuleuse, pendant les trois premiers quarts du XVII<sup>e</sup> siècle, de l'Ancien Testament par les protestants, et les publications de savants juifs comme les deux Buxtorf, Léon de Modène, ou protestants comme John Spencer sur les anciens Israélites suscitèrent à la fin de ce même siècle de la part des docteurs catholiques un mouvement d'émulation

dont témoignent plusieurs ouvrages célèbres, comme ceux de Richard Simon analysés ci-dessus et comme celui que l'abbé Claude Fleury publia en 1681 en un petit volume qui eut ensuite de très nombreuses éditions <sup>1</sup>.

D'après son titre, *Les Mœurs des Israélites, où l'on voit le modèle d'une politique simple et sincère pour le gouvernement des Etats et de la réforme des mœurs*, l'ouvrage a été écrit dans un but qui n'est pas uniquement scientifique. Ceci tenait sans doute à la situation officielle de l'auteur. Né à Paris, de parents normands, en 1640, mort en 1723, Claude Fleury fit d'abord de fortes études de droit et d'histoire ; il s'inscrivit au barreau de Paris et fut avocat au Parlement de 1658 à 1667. C'est alors seulement qu'il céda à sa vocation religieuse et entra dans les ordres. Il devint en 1672 précepteur du duc de Vermandois. L'ouvrage que j'analyse parut comme il occupait ce poste. Plus tard il devint sous-précepteur des Enfants de France, sous Fénelon. Il publia un grand nombre de travaux savants, comme sa célèbre *Histoire Ecclésiastique* et son *Institution au droit ecclésiastique* en 20 volumes in-4°, ou de pédagogie religieuse comme son *Catéchisme*, dont on se sert encore.

Comme précepteur et comme prêtre, l'abbé Fleury ne pouvait faire autrement que d'identifier l'étude des mœurs et la morale ; en tant qu'ami de Fénelon, il ne pouvait que prêcher le retour à la simplicité dite primitive, sinon de l'âge d'or même, mais au moins de celle des Israélites agriculteurs et pasteurs que décrit la Bible ; comme contemporain, enfin, de Richard Simon, il se devait de présenter les faits avec méthode et précision, en indiquant exactement les textes utilisés. De sorte que son livre est devenu, dans la suite des éditions successivement corrigées et augmentées, un vrai manuel d'ethnographie des Israélites.

Il étudie d'abord leur organisation sociale et économique,

1) J'utilise ici l'édition de Bruxelles, chez Eugène Henry Frik, 1712, qui est la dernière que l'auteur ait corrigée et augmentée lui-même.



puis leurs arts et métiers, leurs habits, leurs meubles et maisons, leur nourriture, le mariage, la situation des femmes, l'éducation des enfants, les fêtes, le deuil, la religion, l'état politique, la justice, la guerre, etc. La troisième partie décrit dans le même ordre, mais plus brièvement, faute de documents suffisants, les mœurs et coutumes des Juifs sous l'Empire romain et pendant les premiers temps de la dispersion.

On voit que le livre de l'abbé Fleury est bien, comme je le disais, un manuel d'ethnographie spéciale. Il a été dépassé depuis, grâce surtout aux découvertes archéologiques, et les ouvrages récents ne manquent pas où est bien mieux décrite la vie sociale, religieuse, technologique, etc., des Israélites. Mais l'abbé Fleury garde le mérite d'avoir su le premier grouper les faits de détail dans des cadres scientifiques et d'avoir su aussi, comme on le fait mieux en France qu'ailleurs, présenter ces faits de détail d'une manière agencée littérairement.

L'objet direct de l'abbé Fleury était de rédiger une monographie uniquement descriptive qui contînt, de par la nature même des faits décrits, un enseignement moral. Mais il lui est arrivé à plusieurs reprises de se heurter à certains faits dont l'interprétation correcte pouvait sembler bizarre à des sujets du Grand Roi, ou plus précisément aux courtisans de Versailles. Il a eu l'idée de se justifier en se posant comme un voyageur en pays étrangers contemporains :

« Quand on compare, dit-il, les mœurs des Israélites avec celles des Romains, des Grecs, des Égyptiens et des autres peuples de l'antiquité, que nous estimons le plus... on voit que les Israélites avoient tout ce qui étoit bon dans les mœurs des autres peuples de leur tems, mais qu'ils étoient exempts de la plupart de leurs défauts. » Il développe cette opinion, et ajoute : « au reste, je ne prétens point ici faire un panégyrique, mais une relation très-simple ; comme celle des voyageurs, qui ont vu des païs fort éloignez. Je prétens donner pour bon, ce qui est bon ; pour mauvais, ce qui est mauvais ; pour indifférent, ce qui est indifférent ; je demande seulement

que le lecteur se défasse de toutes sortes de préventions, pour ne juger de ces mœurs que par le bon sens, et par la droite raison » <sup>1</sup>. Cette citation n'est pas sans indiquer que ce premier essai de reconstitution globale de la vie collective des anciens Juifs semble avoir été une conséquence de la littérature géographique et ethnographique des xvi<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècles.

Ceci ressort aussi de plusieurs autres passages, peu nombreux, il est vrai, mais précis.

Dans le chapitre consacré à la nourriture, l'abbé Fleury parle des interdictions alimentaires ; il les énumère, puis il leur compare les interdictions semblables des Égyptiens, sans d'ailleurs prétendre que les Israélites leur ont emprunté les leurs, et ajoute : « tout le monde sait qu'encore aujourd'hui les Bramiers des Indes ne mangent et ne tuent aucune espèce d'animaux, et il est certain qu'ils vivent ainsi depuis plus de deux mille ans ; la loi de Moïse n'avait donc rien de nouveau, ni d'extraordinaire en ce point » <sup>2</sup>. Il rappelle que l'interdiction de manger avec un étranger à la famille, ou de se servir de son couteau ou de sa vaisselle n'est pas caractéristique non plus des Israélites seulement, mais se rencontrait chez les Grecs et d'autres peuples de l'antiquité, et s'observe de nos jours aussi, notamment chez les Mahométans, et surtout chez les Indiens.

Je signalerai encore les principes généraux qui doivent, selon l'abbé Fleury, guider des recherches comme la sienne. « Quand on compare, dit-il, les mœurs des diverses nations on apprend à distinguer ce que ces mœurs ont de choquant pour nous, ce qui est effectivement blamable ; ce qui vient de la seule distance des tems et des lieux, étant de soi indifférent ; et ce qui étant bon de soi, ne nous déplaît que par la corruption de nos mœurs... il faut ignorer tout à fait l'histoire, pour ne pas voir la grande différence qu'apporte dans les mœurs la distance des tems et des lieux. Nous habitons le même pays

1) *Mœurs des Israélites*, p. 3, 4, 5.

2) *Idem*, p. 76-78.



qu'ont habité les Gaulois, et ensuite les Romains. Combien sommes-nous éloignez de la manière de vivre des uns et des autres : et même de celle des François, qui vivoient il y a sept ou huit cents ans ? Et dans ce siècle où nous sommes, quel rapport y a-t-il entre nos mœurs et celles des Turcs, des Indiens ou des Chinois ? Donc si nous joignons les deux espèces d'éloignement, nous n'aurons garde de nous étonner que les hommes qui vivoient en Palestine il y a trois mille ans eussent des mœurs aussi différentes des nôtres ; nous admirerons plutôt ce que nous trouvons conforme<sup>1</sup>. »

C'est l'étude de ces « conformités », poursuivie au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui a contribué à la formation des notions nouvelles d'espèce humaine et d'humanité, au sens scientifique et moderne de ces mots. Mais je doute que l'abbé Fleury ait prévu cette extension, ni même que son ouvrage sur les mœurs et coutumes des Israélites ne vaudrait plus tard que par ses qualités de description et de classement. Pour lui, ce n'était en effet que le prologue normal d'un second ouvrage, qui parut un an après l'autre, intitulé *Les Mœurs des Chrétiens*, et qu'à partir de la troisième édition on trouve d'ordinaire relié avec les *Mœurs des Israélites*. Son titre, trop bref, prêterait facilement à confusion ; on serait tenté d'y chercher une suite ou un complément aux *Superstitions* de Jean-Baptiste Thiers par exemple, ou une description d'ordre folklorique. Il n'en est rien. Les chrétiens étudiés par l'abbé Fleury sont ceux des premiers siècles, et ceci non pas même d'après tous les documents connus de son temps, mais seulement d'après les Pères de l'Eglise et leurs commentateurs. Aussi le tableau que Claude Fleury trace des chrétiens des trois premiers siècles est-il proprement idyllique. Ils étaient des parangons de toutes les vertus, et pour un peu, n'était l'anachronisme, on les croirait citoyens de Salente. L'influence de Fénelon, grand ami de l'abbé Fleury, n'y fut peut-être pas étrangère.

A. VAN GENNEP.

1) *Ibidem*, p. 5-6.

# BULLETIN DES RELIGIONS DE L'INDE

---

## SOMMAIRE

I. A. Barth. — E. Chavannes.

II. De la méthode en histoire des religions.

III. Quelques publications récentes relatives à l'histoire de l'Inde.

### I

Depuis 1902 (t. XLV) a cessé de s'exprimer dans cette *Revue* la pensée du maître incontesté de l'indianisme français, et depuis le 15 avril 1916 ses amis et ses élèves — également ses admirateurs — savent qu'ils n'entendront plus sa parole si pondérée, où s'alliait tant de modestie à tant de sagace fermeté. L'irréparable perte fut, en son temps, annoncée à nos lecteurs ; et le long silence de l'enseignement indologique dans notre *Revue* ouverte à l'étude de toutes les religions n'a pas trop duré, s'il a rendu manifeste même aux profanes le vide créé par la mort d'Auguste Barth.

Le docte strasbourgeois à qui fut refusée la joie de vivre assez pour voir sa petite patrie, dont il s'était exilé, faire retour à la grande, a du moins, lors de son quatre-vingtième anniversaire, connu par un touchant hommage collectif la gratitude du monde savant. L'épreuve à laquelle fut soumise sa farouche timidité, lorsqu'il entendit la déférente, l'affectueuse allocution prononcée le 22 mars 1914 par M. Sénart, dut être d'autant plus rude, que l'indianiste se voyait apporter le tribut non d'un éloge où il n'eût vu que vanité, mais de son œuvre même, dont était inaugurée la réédition. Cette publication sera bientôt complète : sous le titre d'*Œuvres de Auguste*



*Barth*, en cinq volumes<sup>1</sup>, elle rassemble les fruits d'un immense labeur, épars non seulement à travers maintes années de cette *Revue*, mais dans divers autres périodiques, et restitue en une forme définitive les *Religions de l'Inde*, l'ouvrage magistral qui, bien qu'il date de 1879, n'a point vieilli et semble devoir demeurer toujours le plus lucide, le plus pénétrant exposé de l'histoire religieuse de l'Inde. Elle restera pour l'indianisme un *κτῆμα εἰς αἰ.*; le chercheur y trouvera de lumineuses directions et le critique maints modèles d'une judicieuse objectivité.

Ce n'est pas ici, en ce Bulletin qui fut la création et comme la tribune permanente de Barth, que l'on oubliera son exemple ou son enseignement. De cet incomparable *guru*, l'unique ouvrage doctrinal constituera pour nous comme un *sūtra* canonique, dont les comptes-rendus de circonstance, écrits à travers cette carrière de quarante ans, fourniront un *bhāṣya*, commentaire infiniment diversifié, où l'intelligence des faits se rend aussi adéquate que possible aux documents nouveaux et s'éprouve au contact de nouvelles théories. Qu'il nous soit donc permis de dégager, pour en garder plus sûre mémoire, la quintessence méthodologique de cet enseignement, dans un *sāra* succinct, mais plein de substance :

- I. L'histoire religieuse porte à la fois sur des phénomènes d'ordre spirituel et sur des faits matériels; il lui est aussi fatal de méconnaître les uns que les autres.
- II. Le seul critère décisif de la vérité d'une interprétation « ne peut venir que de documents historiques » (II, 169). D'une façon concrète : « les informations que donne la littérature restent flottantes, tant qu'elles ne sont pas fixées par les résultats de l'épigraphie » (II, 205).
- III. Il faut subordonner un degré moindre à un degré supérieur de certitude ou d'objectivité. Ainsi la certitude inhérente à la restitution des croyances est inférieure à celle

1) Paris, E. Leroux; I et II, 1914; III, 1917; IV, 1918; V, à paraître.

du fait philologique (I, 263). L'objectivité des doctrines est plus sujette à caution que celle des rites (I, 93). Une induction prudente ne s'élève à l'analyse d'une foi que par l'étude des sectes (II, 73).

IV. En conséquence, quoique le but soit de comprendre, une saine méthode doit se défier des anticipations : les questions qui ne sont pas encore mûres doivent être écartées (I, 4 et 6) ; les vues trop personnelles, tenues en suspicion (I, 4 et 13). Trop souvent la critique historique se montre « aussi prompte à reconstruire et parfois à créer qu'elle est ingénieuse à détruire » (I, 329) : sous peine de verser dans la « littérature », l'historien doit, dans ses « reconstructions hypothétiques », prendre garde que « la critique court le risque de devenir trop créatrice » (I, 259).

V. La probité historique se distingue de la superstition de la chronologie. Cette dernière, surtout en matière d'indianisme, n'est souvent, faute de données objectives datées, que « notre façon de concevoir la logique des faits » (II, 88) ; en tout cas elle « ne signifie rien et n'est qu'une simple énumération quand elle n'implique pas la filiation. » (I, 6).

A la claire notion, à la pratique assidue d'une semblable méthode, A. Barth a été redevable d'une compétence coextensive au domaine entier de l'indianisme. D'autres érudits ont plus que lui fait avancer nos connaissances en matière d'archéologie, ou d'épigraphie, ou de philologie, ou d'exploration des littératures soit religieuses, soit profanes, mais quel autre a montré pareille sûreté de jugement tant pour situer à sa place dans le monde des choses indiennes un facteur quelconque de cette civilisation, que pour apprécier à sa précise valeur chaque effort de ses collaborateurs à la tâche scientifique commune ? Personne moins que lui n'a subi le sortilège des théories linguistiques, mythologiques, sociologiques, auxquelles certains de ses contemporains donnaient l'allure dogmatique de faits



assurés. Une seule originalité lui suffisait, mais la plus rare et le plus durable : celle de la mesure. Aucune autre ne lui eût assuré l'autorité dont chacun de ses confrères, étrangers ou français, même et surtout indiens, le sentait investi. Son prestige de censeur impeccable s'apparente par l'esprit au classicisme qui fit jadis d'un Boileau le régent du Parnasse : l'éminent mérite de cet Alsacien fut celui de la tradition rationaliste française.

\*  
\* \*

Nous nous reprocherions d'inaugurer la reprise de ce Bulletin sans rendre hommage à une autre mémoire qui restera vénérée de tout orientaliste. Si Barth incarnait l'indianisme pour en posséder le sens exact, E. Chavannes incarnait la sinologie pour l'avoir promue à pas de géant dans les plus diverses directions. Son domaine propre doit, ici du moins, nous rester étranger, mais il ne saurait nous demeurer inconnu sans le plus grave dommage; et la contribution de ce maître à l'indologie eût suffi à rendre illustres plusieurs indianistes. Le détail en a été analysé par M. S. Lévi<sup>1</sup>, avec la collaboration duquel s'est exercée pour une large part l'activité indologique de Chavannes. Le résultat capital est l'étude des biographies et des itinéraires des pèlerins bouddhistes, Chinois venus en terre sainte gandhârienne ou gangétique, Hindous partis dans l'empire du milieu pour y implanter, pour y traduire les sûtras de la Bonne Loi. Mais l'importance d'autres travaux ne doit pas être méconnue : tels le déchiffrement des inscriptions chinoises de Bodh-Gayâ, la traduction de cinq cents contes indiens conservés en chinois, diverses recherches sur la hiérarchie bouddhique. Notre connaissance de Bouddhisme s'est accrue de données nouvelles sans nombre et, ce qui doit plus encore être prisé, d'une plus fidèle intelligence de notions morales, cultuelles, abstraites, dont les

1) En deux leçons au Collège de France.

textes chinois ont fixé le sens à une époque donnée de l'évolution indienne. Tout indianiste, sans cesse aux prises avec la difficulté de préciser, à travers les vicissitudes d'un peuple si peu historien, des dates rigoureuses, et parmi un chaos d'idées en perpétuelle osmose, des significations aux contours bien arrêtés, enviera au sinologue l'avantage que lui donnent des textes d'époque certaine, émanant d'esprits minutieux, épris de l'exactitude concrète; il ne pourra que recueillir avec gratitude, sans même se sentir en possession des moyens qui l'autoriseraient à limiter leur portée, les renseignements que lui fournit sur son propre champ d'investigation, Edouard Chavannes.

## II

Chacun de ces deux maîtres possédait, outre une vaste culture, un esprit tourné vers la réflexion autant que vers la science. Le premier, avant de s'orienter vers l'indianisme, enseignait la philosophie au collège de Bouxviller; le second, entré à l'École Normale Supérieure pour se destiner au même enseignement, ne s'est consacré à la sinologie que pour y trouver accès à des modes de pensée dont l'intelligence ne saurait être négligée par une science positive de l'esprit humain. Chacun d'eux a ressenti l'impérieuse nécessité d'alimenter sa méditation par une connaissance des faits, linguistiques ou historiques, mais aucun d'eux n'a perdu de vue la destination de toute science, qui ne vise à connaître que pour parvenir à comprendre. Tel est le secret de la force critique du premier, ainsi que de l'universelle curiosité, de l'universelle pénétration du second. Nous nous autoriserons de leur double exemple pour préconiser, en matière d'histoire des religions, une méthode pour une large part réflexive.

L'histoire des religions orientales devait être et fut longtemps le monopole des philologues. Il était naturel que lorsqu'on eut découvert des civilisations jusqu'alors presque ignorées de



l'Occident, on estimât que les seules compétences en ces matières nouvelles fussent le petit nombre de savants adonnés à l'étude des langues dans lesquelles s'exprimèrent ces civilisations. Il est encore vrai, il sera toujours vrai que la condition primordiale, imprescriptible, pour aborder avec fruit l'histoire d'une civilisation, est l'apprentissage de sa langue. Mais il ne s'ensuit nullement qu'une formation philologique suffise pour préparer l'intelligence d'une civilisation donnée. Nous nous gardons, certes, de négliger tout ce que la texture d'un idiome nous apprend sur la mentalité d'un peuple, sur le sens de son évolution, sur les contacts qu'il a subis, sur ses origines et même ses destinées, sur ses connexions avec d'autres peuples. Nous méconnaissons moins encore qu'une civilisation ne devient objet de science que lorsque sur ses documents épigraphiques ou sur ses textes littéraires s'est appliqué le patient effort de la critique philologique. Toutefois nous estimons que le développement de l'indianisme a été singulièrement limité en plus d'un domaine parce que, sauf dans quelques exceptions, ce champ d'étude n'a guère été exploré que par des professeurs de sanscrit. L'archéologie, l'esthétique, les sciences, les philosophies, les formes sociales, les religions de l'Inde constituent autant de compartiments de l'indologie pour l'exploration desquels l'intelligence des parlers anciens ou modernes ne représente qu'une condition préliminaire. Une culture exclusivement linguistique a même souvent déformé aux yeux des érudits les enseignements que leur apportaient les faits. Rien de plus symptomatique à cet égard que la théorie de Max Müller, qui, voyant dans la mythologie une maladie du langage, annexait l'histoire des religions à l'histoire des langues. Si nous ne croyons plus, aujourd'hui, que les racines indo-européennes commandent le développement de la pensée de l'Inde comme des catégories abstraites régissant les démarches de l'esprit, nous devons encore nous défendre contre la tentation de ne chercher que dans l'étymologie le sens d'un mot. Et sans doute les philologues reconnaîtront que la linguistique se trouve toute péné-

trée d'histoire; mais avoueront-ils avec autant de facilité que leur propre méthode gagnerait en sûreté à se pénétrer davantage de pensée? Combien de variantes entre lesquelles la critique du texte ne saurait choisir, mais entre lesquelles une réflexion informée par de la documentation aurait vite discerné la leçon à la fois exacte et vraie! A. Comte regrettait naguère de voir, dans l'ordre social, prévaloir sans contrepoids l'homme de plume expert à écrire et l'avocat habile à parler; il semble que dans l'ordre historique le quasi-privilège des philologues aboutisse de même à faire prédominer la considération de la forme sur l'intelligence du fond, comme à faire oublier que toute discipline historique, pour être cultivée avec fruit, exige la mise en œuvre d'une information à laquelle rien ne supplée, ainsi que de méthodes qui ne s'improvisent point.

Particulièrement complexe est la compréhension des religions. Si la maîtrise de la langue dans laquelle s'expriment les *Védas*, les *Brâhmanas*, les *Tantras* suffisait à y donner accès, les pandits rompus à la pratique des grammaires indigènes détiendraient de ces textes l'intégrale explication. Or il se trouve qu'en mainte circonstance des Européens bien moins aptes à saisir l'acception des termes, bien moins sensibles à cette ambiance d'intelligibilité que confère à un passage scripturaire une interprétation traditionnelle, aperçoivent avec une netteté supérieure, grâce à la plus grande liberté de leur esprit, grâce surtout à leur obstinée soumission aux exigences de la critique historique, la valeur d'une formule ou la portée d'une doctrine. Vivre une religion n'est en aucune façon le moyen de la connaître scientifiquement. Chacune enveloppe une immensité d'histoire, de lointaines survivances, dès longtemps comprises, des dogmes morts qui se perpétuent dans le culte, des mythes récents qui justifient des rites antiques; mais personne n'est aussi mal placé que le fidèle pour discerner dans une foi où tout est déclaré solidaire et proclamé sacré, des stratifications disparates et des anachronismes. Hâtons-nous d'ailleurs d'ajouter que si une religion, pour être objectivement appré-



hendée, doit être envisagée du dehors, on ne saurait, sous peine de méconnaître la spécificité du fait religieux, éluder la nécessité de faire effort pour en acquérir l'expérience interne. Le fait même qu'une religion implique une forme commune de spiritualité, imposée à toute l'activité pratique ou spéculative d'un peuple, nous induit à croire que l'on demeure ignorant de l'essentiel d'une religion, tant que l'on ne s'est pas moulé par sympathie dans les modalités de sentiment et de pensée qu'elle traduit. L'architecture extérieure d'un temple fait resplendir aux yeux des coreligionnaires la majesté de leur foi, aux yeux des mécréants la redoutable puissance d'un principe sacré; mais il faut avoir vécu dans le secret de l'autel, partagé les ardeurs communes aux fidèles assemblés, orants et chantants, ressenti la transe de stupeur et d'exaltation que donne le contact de l'absolu, respiré l'atmosphère de ferveur qui imprègne les voûtes de la pagode ou de l'église comme un tenace encens, pour soupçonner à quels besoins concrets une religion prétend donner satisfaction en ménageant à l'individu un refuge et en faisant jaillir pour le désaltérer une source de vie spirituelle.

Qu'est-ce à dire, sinon que l'histoire des religions doit être une œuvre de sympathie et de pensée, reposant sur une documentation qui ne sera jamais assez étendue, comme sur une critique qui ne risquera jamais d'être trop avisée. De ce que toute tentative d'interprétation que n'étaye pas une vaste information nuit plus qu'elle ne sert, il ne suit pas qu'il faille méconnaître que tout progrès de la synthèse se repercute en divers progrès de l'analyse. Or le plus sûr moyen de maintenir concurremment et de féconder l'un par l'autre ces deux points de vue, se trouve, nous semble-t-il, dans un emploi à la fois prudent et hardi de la méthode comparative. Pas plus que nous ne nous sommes élevés à une notion positive du christianisme tant que nous avons vécu dans son giron, sans être capables de confronter avec lui d'autres religions, nous ne pouvons espérer atteindre à l'intelligence des cultes de l'Inde si dans

notre effort pour les pénétrer nous nous abstrayons trop complètement des notions que nous suggèrent d'autres cultes. Loin de nous la futile tentation d'user de cette méthode comparative pour y puiser des assimilations hâtives, superficielles, que nous érigerions en principes d'explication : contre un tel emploi c'est l'honneur de la critique d'avoir toujours protesté; mais cette dernière a dépassé le but en prohibant le point de vue comparatif. L'histoire se charge de montrer avec toujours plus d'évidence que les divers foyers de civilisation ne se sont pas consumés en systèmes clos, isolés par des cloisons étanches. L'intérêt principal des récentes découvertes en Asie centrale consiste en ce qu'elles nous font constater dans quelle étroite connexion, à certaines époques du moins, se trouvèrent l'Occident, l'Inde et l'Extrême-Orient. Le Bouddhisme s'est comme extravasé du monde hindou dans des contrées lointaines; le Manichéisme, le Nestorianisme ont cheminé d'un bout à l'autre du continent asiatico-européen; l'Islam a recouvert des civilisations hétéroclites. Les relations commerciales, terrestres ou maritimes, ont fait communiquer à presque toutes les époques historiques les parties les plus distantes de la terre. En chaque occurrence où une influence de peuple à peuple fut possible la comparaison de ces peuples s'impose à l'historien, ne fût-ce que pour lui permettre d'apercevoir l'irréductible spécificité de leurs croyances respectives. Mais il y a plus : alors même que les civilisations différentes auraient isolément suivi leurs destinées, sans participer pour ainsi dire les unes des autres, leur mise en parallèle n'en serait que plus instructive. Si diverses soient-elles, des faits de même ordre s'y rencontrent, qu'il importe de noter; et, encore une fois, la confrontation n'est jamais plus précieuse que lorsqu'elle fait saillir des distinctions. Similarité et dissemblances s'éclairent ainsi les unes les autres. Les religions de l'Inde ont beau revêtir chacune un caractère d'unicité qui les rend inassimilables à toutes autres, elles ne sont pas moins des religions et à cet égard comparables aux religions d'autres civilisations.



En toute matière l'attitude scientifique consiste à comprendre à force de connaître, c'est-à-dire à faire sortir l'intelligibilité non de principes abstraits, mais de faits, et de faits non pas nécessairement généraux, car un fait unique peut se révéler décisif, mais susceptibles de s'expliquer mutuellement parce qu'ils sont de même ordre. Il convient de n'admettre comme comparables, au moins au début de l'investigation, que des faits appartenant à des stades correspondants de séries différentes. La meilleure garantie contre l'arbitraire est la subordination de la considération de la partie à celle du tout : ne cherchons pas ailleurs le critère qui nous indiquera quelles comparaisons seront fondées, et lesquelles seraient factices. Or il ne se trouve que trois civilisations dont le développement ait eu lieu en constant parallélisme au cours d'environ trois millénaires; trois au surplus, dont l'histoire, bien qu'elle laisse encore infiniment à désirer, a été dans une certaine mesure explorée : celles de l'Occident, de l'Inde, de la Chine. Chacune d'elles s'est posé de façon particulière les problèmes du salut, du prix de la vie, de la valeur de la connaissance et des œuvres; mais si différents que fussent les milieux, si divers dans chaque cas le stock des idées ou des croyances, ici et là se manifestent des procédés logiques analogues, des postures morales identiques. Ce principe heuristique, ou du moins cette hypothèse se justifiera si l'on arrive par son aide, en interrogeant l'histoire, à voir sous un jour nouveau non-seulement les religions de l'Inde à la lumière des autres, mais les autres religions à la lumière de celles de l'Inde. Il suffira de traiter la donnée historique selon les règles constantes de la méthode expérimentale, telles que les détermina J. Stuart Mill comme Claude Bernard, mais aussi comme Vinci et Galilée, c'est-à-dire par la mise en jeu de l'observation des différences, des variations concomitantes, des résidus. Le raisonnement dont Dignâga et Dharmakîrti ont donné la théorie a été par abus de langage dénommé syllogisme par plus d'un auteur européen, mais quoique différent du raisonnement démonstratif dont Aristote a précisé les règles

il mérite d'en être rapproché; disons même que faute d'opérer ce rapprochement on a toutes chances de n'en pas apercevoir l'authentique portée<sup>1</sup>. On se serait peut-être épargné maintes subtilités d'analyse abstraite, comme maintes suppositions d'ordre historique, s'il l'on eût pris nette conscience de ce qui différencie la *bhakti* hindoue du piétisme chrétien; mais la confrontation s'imposait, et elle nous doit servir à mieux goûter la *Bhagavad Gîtâ* ainsi que l'*Imitation de Jésus-Christ*. Enfin quiconque a tant soit peu abordé l'étude des trois civilisations indienne, européenne, chinoise, nous accordera sans doute l'existence de stades correspondants à l'intérieur de ces trois séries de faits. Chacune d'elles, et en son sein chaque religion, a passé par des phases de formation, d'épanouissement, de décadence, de syncrétisme qui ont suscité des manifestations similaires à des périodes analogues. L'existence dans les trois contrées envisagées, d'une sophistique à l'origine de la spéculation libre, puis d'une scolastique suivant la constitution des grandes doctrines religieuses ou philosophiques : voilà, par exemple, deux faits essentiels qui légitiment une confrontation entre Nâgasena, Protagoras et Koung soun loun, ou entre Çamkara, S. Thomas et Tchou-hi<sup>2</sup>. Si une ressemblance dogmatique peut être tenue pour accidentelle et s'il peut y avoir imprudence à en trop conclure, un parallélisme d'évolution offre un intérêt de premier ordre, qu'il serait téméraire de s'obstiner à méconnaître.

Voilà, pensons-nous, ce qu'il faudrait concilier avec une information aussi ample que possible, avec une critique jamais trop exigeante, pour avoir quelque titre à promouvoir l'histoire des religions, conçue comme discipline méthodique, c'est-à-

1) P. Masson-Oursel. *Études de logique comparée*. 1° Evolution de la logique indienne; 2° évolution de la logique chinoise; 3° Confrontation et analyse comparative. *Revue Philosophique*, mai et juill. 1917, fév. 1918.

2) P. Masson-Oursel, *La Sophistique*, étude de philosophie comparée. *Revue de métaphysique et de morale*, XXIII, n° 2, 1916, p. 343-362. — *La Scolastique*, Étude de philosophie comparée. *R. Philos.*, juill.-août 1920, p. 123-141.



dire comme science. A parler bref, il s'agit d'obtenir que les faits, par leur mutuel rapprochement, se critiquent pour ainsi dire entre eux. Car si juger un fait au nom d'un principe n'est que futilité, la connaissance de deux faits bien établis, si on les envisage en tant qu'ils sont comparables, équivaut à une limitation de l'un par l'autre : leur signification relative apparaît. De même, selon l'antique image mécaniste, que dans un vase les grains de même calibre tendent à se rassembler si l'on secoue leur agglomération, de même, si l'on multiplie ces points de vue sous lesquels des faits sont comparables, il suffit de les confronter pour qu'ils se groupent en classes : cet ordre qui surgit de lui-même, quoique préparé par l'ingéniosité de l'investigation, présente de l'objectivité, car il s'impose à l'observateur. On a donc dépassé le stade purement narratif, c'est-à-dire empirique, de l'histoire : en se gardant d'échafauder des systèmes on s'est élevé à ce rudiment d'explication qu'enveloppe une classification de phénomènes. Il n'y aurait même aucune témérité à espérer davantage de la méthode ainsi définie. L'observation historique des variations correspondantes d'un fait analogue dans des séries évolutives distinctes montre à la fois *que* ce fait a varié à travers des conditions différentes et *comment*, sous l'influence de quels facteurs il a varié. La méthode comparative, parce qu'elle met en parallèle un fait d'une série avec un fait supposé ou reconnu analogue d'une autre série, permet d'inférer le *rôle* joué par le fait en question dans une société donnée, relativement à l'action exercée par le fait correspondant d'une autre société. On peut de la sorte, au moins dans certains cas, déterminer le *pourquoi* d'un phénomène sans s'égarer dans d'arbitraires considérations de finalité. Tel est l'esprit dans lequel, à propos des productions de l'indianisme qui viendront à notre connaissance, nous voudrions chercher à intégrer au bagage des notions acquises les notions nouvelles mises au jour par les œuvres contemporaines. L'exemple d'A. Barth nous persuade que cette conception d'une fonction positive de la critique peut utilement

prédominer sur sa fonction négative, tâche nécessaire, mais ingrate, qui consiste à dénoncer lacunes et erreurs dans les ouvrages d'autrui.

### III

Rien de moins banal qu'une histoire de l'Inde. Nous devons, certes, en mentionner plusieurs, de publication récente; mais leur examen nous persuadera davantage encore de l'absence d'un travail qui fasse en la matière époque et autorité.

La « Society for promoting Christian Knowledge », éprouvant à juste titre le désir d'offrir aux lecteurs anglais une Histoire de l'Inde, a réédité le livre consacré à ce sujet par le capitaine L. J. Trotter en 1874, puis révisé par lui en 1899<sup>1</sup>. M. W. H. Hutton a complété ce travail par quelques notes et par deux chapitres où il décrit l'œuvre de lord Curzon, poussant le récit jusqu'en 1911. Le soin, l'élégance avec lesquels se présente ce volume en font une publication comparable à celles que nous donnons en prix aux collégiens studieux. La personnalité de l'auteur — né à Calcutta en 1827, mort à Oxford en 1912, — officier dans l'armée anglo-indienne et fécond vulgarisateur, ne manque pas de quelque intérêt, mais extérieur à l'indianisme; cette Histoire n'a guère été composée que pour exalter la gloire de l'empire britannique.

L'ouvrage de M. Vincent A. Smith paru en 1919 sous ce titre : *The Oxford History of India, from the earliest times to the end of 1911*<sup>2</sup>, a été conçu comme un livre scolaire, mais nous apporte un répertoire consciencieux, embrassant la totalité de l'histoire indienne. A deux reprises l'auteur s'était déjà essayé à traiter cet ample sujet : son *Oxford Student's History of India* ne représente qu'une ébauche du présent ouvrage,

1) *History of India from the earliest times to the present day*, by the late Captain L. J. Trotter. Revised édition, brought up to 1911, by W. H. Hutton, B. D. London, Soc. f. prom. chr. Knowl., 1917, in-8 de XXIV-497 p.

2) Oxford, Clarendon Press, XXIV-816 pages.



mais son *Early History of India*<sup>1</sup> abordait avec plus de développements l'étude de l'Inde antique. Ses monographies consacrées à Açoka, à Akbar, son *History of Fine Art in India and Ceylon* attestent un savant à qui les dynasties du sud ou l'Empire mongol ne sont pas moins familiers que le plus ancien Bouddhisme; et ce savant a dans son passé une carrière d'archéologue. Ni les connaissances de détail, ni les vues d'ensemble ne lui font défaut. M. V. A. Smith était donc qualifié pour condenser dans les bornes d'un manuel les données essentielles de l'histoire indienne. De fait, le manuel qu'il nous offre est, si l'on met à part la *Chronology of India* esquissée naguère par C. Mabel Duff<sup>2</sup>, le seul précis digne de ce nom qui envisage le sujet dans toute son étendue.

On commettrait quelque injustice en reprochant à un tel ouvrage de n'être point un travail scientifique, car son originalité consiste à traiter de façon succincte, mais claire, une matière infiniment diverse et confuse. C'est pour vouloir être en un certain sens complet, qu'il devient superficiel. La description du monde brahmanique, l'évolution du Bouddhisme sont abordées avec le ferme propos de s'en tenir aux rudiments; mais le récit relatif aux périodes musulmane et britannique apprendra beaucoup aux indianistes non-anglais de l'Occident, aux yeux desquels, par un préjugé inverse de celui qui s'impose aux Anglo-indiens, les faits et gestes des potentats islamiques ne comptent guère. Il n'est pas indifférent à la connaissance même du vieux fonds hindou, base permanente de la civilisation en un pays où l'importance des événements politiques imputables à des envahisseurs d'origine étrangère ne doit pas être exagérée, que l'on trouve en ce volume une chronologie générale, spécifiée en chronologies particulières pour divers États qui ne furent qu'à des périodes très distantes brassés en

1) *E. H. of I., from 600 B. C. to the Muhammadan conquest*, 3<sup>e</sup> éd., 1914, *ibid.*

2) Westminster, 1899.

une même même unité nationale : quelque incertains que puissent être les points de repère dont nous disposons pour fixer l'époque approximative d'un Açoka ou d'un Kaniška, les dates proposées par M. Smith (232 av. J.-C. pour la mort du premier, 162 de notre ère pour celle du second) acquièrent de la vraisemblance par l'énumération des événements historiquement établis qu'il paraît nécessaire de situer dans leur ambiance ou dans l'intervalle qui les sépare. Et quoique la détermination des sources ne fasse l'objet que d'une indication sommaire, le livre donne le très juste sentiment que les fondements de la chronologie indienne résident dans les faits imputables à l'influence gréco-romaine, dans les données fournies par les pèlerins chinois, dans celles qu'apporte Alberuni, enfin dans les chroniques de langue persane, dont celle de Firishta est le prototype. Voilà assez de mérites pour recommander un précis. Regrettons que son caractère de manuel ne lui ait pas permis de développer certaines idées chères à l'auteur, telles que la grande importance de l'élément mongol, — de forme gûrkha ou tibétaine, — dans la formation des peuples indiens septentrionaux, pendant les deux triades de siècles qui ont soit précédé, soit suivi le début de notre ère. Rattacher à une telle origine non seulement la constitution tribale des Licchavis, mais la personnalité même des fondateurs du Bouddhisme et du Jainisme, ce n'est, en l'absence de nombreuses présomptions à l'appui, qu'aventureuse hypothèse.

La traditionnelle émulation entre Oxford et Cambridge paraît avoir incité les indianistes du second de ces vénérables foyers de haute culture à entreprendre, eux aussi, la composition d'une histoire de l'Inde. Le plan d'une œuvre collective en six volumes était dressé en 1913 et dès 1915 le premier paraissait; mais la guerre a retardé l'apparition des suivants. Le professeur Rapson s'est chargé de pousser l'exposé depuis les origines jusqu'au XI<sup>e</sup> s., le lieutenant-colonel T. W. Haig doit envisager la période musulmane et sir Theodore Morison la période anglaise.



La première section de la première partie<sup>1</sup> traite de l'Inde ancienne, jusqu'au début de l'ère çaka des Kuşanas, en 78 ap. J.-C. Le récit, moins fourni, souvent plus approfondi que celui de V. A. Smith, domine de plus haut le sujet; les événements y tiennent moins de place; les vieilles littératures et les monuments apparaissent davantage comme la source principale de documentation; une exceptionnelle compétence de numismate sert largement l'auteur. Ce dernier fait preuve d'un intérêt constant pour la géographie historique. Un chapitre consacré à l'examen de l'hégémonie de l'empire perse, prédécesseur du macédonien, sur le N.-O. de l'Inde s'intercale fort à propos entre la description de l'antiquité soit brahmanique, soit bouddhique et l'histoire de la dynastie Maurya, du Magadha; pour cette période l'exposé, quoique rapide, est plus complet que celui de M. Smith.

Le fait que la vallée de l'Indus a subi le joug des possesseurs de la Perse, qu'ils s'appelassent Darius ou Alexandre, pose la question des rapports entre l'Inde et l'Occident. Cette question vient de faire l'objet d'un ouvrage qui certes ne l'épuise point, mais qui mérite d'être désormais pris pour point de départ de toute tentative pour élucider ce problème capital<sup>2</sup>. Un travail antérieur sur la Bactriane<sup>3</sup> préparait M. H. A. Rawlinson à affronter ce sujet. Voici ses conclusions. Les relations entre l'Inde et la Grèce ne furent qu'indirectes jusqu'à l'époque d'Alexandre; la civilisation babylonienne, les messageries organisées par les caravanes phéniciennes ou persanes s'interposaient entre l'Orient et l'Occident; les deux Hellènes qui vinrent dans l'Inde, Ktesias et Skylax, se trouvaient au service de la Perse. Au lieu de supposer que Pythagore a calqué sa

1) E. J. Rapson, *Ancient India*. Cambridge, University Press, 1914, VIII-199 pages.

2) H. G. Rawlinson, *Intercourse between India and the Western World from the earliest times to the fall of Rome*. Cambridge, Univ. Press, 1916, grand in-8 de VIII-196 p.

3) *Baktria*. London, Probsthain, 1912.

παλιγγενεσία sur le saṃsāra, il paraît plus naturel d'inférer qu'il a tiré cette croyance d'antiques convictions thraces. Après la conquête d'Alexandre le problème se pose en d'autres termes : il existe, au moins jusqu'à ce que les Sythes ou Çakas, puis les Kuṣanas les chassent et les dispersent, des colons grecs à Bactres, et les empereurs Mauryas entretiennent d'étroites relations avec eux ; pourtant la civilisation du siècle de Candragupta paraît avoir subi des influences persanes plutôt qu'helléniques ; les Grecs mêmes de Bactriane s'indianisèrent très vite ; la conversion de Ménandre au Bouddhisme est un fait et un symbole : les formes plastiques de provenance grecque, celles de la sculpture comme celles des effigies monétaires perdent rapidement leur style occidental. Le contact fut direct et prolongé entre l'empire romain et les monarques kuṣanas, mais s'interrompit avec l'avènement des Guptas et l'érection de cette nouvelle barrière : l'empire sassanide. Les emprunts les plus incontestables de l'Inde à la Grèce seraient d'une part la frappe des monnaies, de l'autre la terminologie astronomique. Le retentissement sur la Grèce d'idées indiennes se manifeste chez Clément d'Alexandrie, chez Porphyre — par l'intermédiaire de Bardesane, — et dans le Néoplatonisme, qui par sa théorie de la méditation comme moyen de salut rappelle la philosophie Yoga ; l'adoration des reliques, l'usage du rosaire ont passé du Bouddhisme dans le Christianisme, comme les contes des *Jātakas* et du *Pañcatantra* ont émigré vers l'Ouest.

A ces diverses migrations, à ces emprunts se réduit, selon M. Rawlinson, l'échange intellectuel entre l'Inde et la Grèce. Il paraît assurément de bonne méthode, de se défendre contre la tentation, si persuasive ou si artificieuse chez Weber ou von Schröder, d'étendre davantage le montant de la dette de l'Inde à l'égard des Grecs, et il faut résister aux assimilations téméraires entre la légende de Kṛṣṇa et certaines traditions évangéliques. D'autre part les Hellénistes reconnaissent que le Pythagore dont les idées se teignent de notions hindoues est celui de



Porphyre plutôt que celui de l'histoire. Toutefois l'argumentation de M. Rawlinson ne semble pas exempte de préjugé quand elle vise à restreindre, peut-être à l'excès, le rôle de l'influence grecque non seulement sur le drame indien, mais sur la sculpture bouddhique. Le caractère indo-persan du pilier de Besnagar ne prouve pas que la capitale de Ménandre devait ignorer le style grec; et la supposition que les bas-reliefs gandhâriens seraient imputables à de médiocres artistes embauchés en Syrie (p. 167) ne limite en rien l'importance de l'emprunt de formes hellénistiques, véhiculées par eux. D'une œuvre archéologique telle que celle de M. A. Foucher, l'auteur ne paraît pas avoir saisi toute la portée; sinon il lui aurait fait au moins l'honneur d'une discussion. Son attitude altière vis-à-vis des travaux antérieurs ne lui fut pas toujours bonne conseillère; peut-être l'a-t-elle dissuadé de profiter d'études qu'il néglige de mentionner, telles que maints articles de M. S. Lévi, dont l'un tout au moins paraissait à Barth décisif (*Œuvres*, II, p. 164, n. 2)<sup>1</sup> et plus d'une publication de M. Goblet d'Alviella (*op. cit.*, II, p. 325). La question d'une influence de la pensée grecque, fût-ce alexandrine, voire même par l'intermédiaire de la gnose, sur la constitution du Mahâyâna, n'est point envisagée. Dans ces conditions l'ouvrage ne servira qu'en délimitant des cadres historiques; car on soupçonnait dès longtemps et l'insignifiance des fables d'Apollonius de Tyane, et l'exceptionnelle valeur de la documentation que fournissent sur l'Inde le *Périple*, ou la géographie de Ptolémée, ou les fragments de Bardesane, ou les récits de Kosmas.

D'Angleterre encore nous viennent deux monographies qui représentent une contribution sérieuse à l'histoire de la période mongole : l'une consacrée à Babur (1483-1530), l'autre à Akbar (1542-1605). Le première, œuvre de M. Rushbrook Williams<sup>2</sup>, décrit les hauts faits du « Tigre » qui, d'abord roi

1) Cf. S. Lévi, *Le Bouddhisme et les Grecs*, *R. de l'Hist. des Rel.* XXIII, 1891, p. 36.

2) *An empire builder of the sixteenth century; a summary account of the*

de Kaboul, étendit ses conquêtes de l'Oxus au Bengale. Descendant de Gengis-Khan et de Tamerlan, aïeul d'Akbar, ce personnage est par son caractère, son œuvre politique ainsi que sa lignée, l'anneau qui groupa l'Asie centrale et l'Inde en cet empire mongol auquel peu à peu devait se substituer la domination britannique. M. Rushbrook Williams ne s'est pas contenté, comme le biographe précédent de Babur, Lane Poole<sup>1</sup>, de puiser sa documentation aux Mémoires de Babur ainsi qu'à l'ouvrage de son cousin, Mirza Haïdar Doglat (*Tarikh-i-Rashidi*); il a tiré grand profit de l'histoire de Khwandamir (*Habib-us-Siyar*), de l'*Ahsan-us-Siyar* de Mirza Barkhwardar Turkman comme du *Shaibani Nâma* de Mirza Mohammed Salih. Grâce à cette connaissance approfondie des chroniques persanes on a restitué dans son âpre réalisme la figure du premier potentat qui a contribué à faire du xvi<sup>e</sup> siècle hindou, comme fut le xvi<sup>e</sup> siècle européen, selon la pénétrante remarque de l'Introduction, une ère de reconstruction, succédant à la confusion du siècle précédent.

C'est M. Vincent A. Smith, dont nous venons d'examiner un récent ouvrage, qui est l'auteur de la seconde monographie<sup>2</sup>: œuvre vraiment exhaustive par l'ampleur de l'information comme par celle de l'exécution, qui n'esquive ni l'exposé minutieux, ni les larges aperçus. Par un règne glorieux de cinquante ans, par l'étendue de ses conquêtes, par son caractère et son esprit, Akbar mérite d'être considéré comme l'un des plus grands souverains qu'ait connus l'histoire. Turc possédant du sang mongol, né d'une mère persane, il créa le plus vaste empire hindou qui ait existé avant l'ère britannique. Possesseur, avant que s'exerçât son ambition, du pays triangulaire formé par l'Indus et la Sutlej, le Cachemire mis à part, ainsi

*political career of Zahir-ud-din Muhammed, surnamed Babur*. London, Longmans, Green, 1918, XVI-187 p. (Allahabad University Publications, n° 3).

1) *Baber*, 1898.

2) *Akbar, the great Mogul, 1542-1605*. Oxford, Clarendon Press, 1917, grand in-8 de XVI-504 p.



que de la haute vallée du Gange jusqu'à Benarès, le monarque tenait sous sa domination quand il mourut un empire qui s'étendait de Kaboul à l'Orissa, du Brahmapoutre au Béloutchistan, de l'Himâlaya aux abords de Bombay et de la rive nord de la Godavari. La diversité de ses origines ancestrales, la multiplicité des pays soumis devaient disposer l'esprit du conquérant à la conciliation de bien des oppositions. Né dans l'orthodoxie sunnite, il devint rationaliste et sceptique; puis, à partir de 1582 environ, prétendit remplacer l'Islam par un éclectisme dont lui-même devait être le prophète. Son rêve de posséder à la fois le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel s'exaltait et se justifiait par une ardeur mystique aspirant à identifier le monarque à l'Être suprême. La phrase sacramentelle « Allâhu Akbar » peut, à la faveur de son ambiguïté, signifier « Akbar est Dieu » aussi bien que : « Dieu est grand ». L'astuce du souverain et sa sincérité religieuse s'accordèrent pour instituer une exploitation des convictions destinée à conférer à la majesté royale un caractère sacré. La fondation de l'Ibâdat-khâna, « maison de la dévotion » ou de « l'adoration » (1575) représente à cet égard la plus significative innovation : Akbar se plaisait à y présider aux discussions entre théologiens musulmans, parsis, zoroastriens, jainas et chrétiens; au souverain pour qui sa propre autorité se présentait à la fois comme celle d'un Dieu et comme celle d'un empereur, le piétisme soufi apportait, dans l'éclectisme le plus large, des solutions qui consacraient la gloire mondaine par le prestige de l'accession à l'absolu.

Quoique purement monographique, l'ouvrage de M. Smith ne se réduit pas à une simple biographie; il envisage toute une époque dans ses institutions, ses conditions, sociales ou économiques, sa littérature et ses arts. Les sources les plus variées ont été mises à contribution : monuments, inscriptions, monnaies, mémoires persans, récits d'Européens. La plus grande créance a été, comme il convenait, accordée aux compilations d'Abou-l-Fazl (*Ain-i Akbari*, *Akbar Nâma*);

mais une grande valeur documentaire est aussi reconnue aux relations des Jésuites, notamment du P. A. Monserrate (*Mongolicae Legationis commentarius*, 1542). Aucun aspect caractéristique non seulement du souverain, mais de la société ambiante n'est passé sous silence : les architectes, décorateurs de Fathpur Sîkrî, création d'Akbar; les théologiens, musulmans et autres : les historiens tels que Nizamu-d dîn et Badâoni; le prestigieux poète Tulsi Dâs font l'objet de notations précises qui mettent en relief l'image de ce roi-soleil zoroastrien sur l'arrière-plan d'un grand siècle. Allégé par des notes et des index, rendu d'accès fort aisé par des sommaires marginaux, l'exposé se lit avec le double intérêt d'une « histoire » et d'une œuvre critique. Des illustrations, des plans, des cartes parlent aux yeux, et un remarquable fac-simile du portrait d'Akbar âgé de quinze ans, par Abdu-s Samad, offre en guise de frontispice le plus ancien spécimen de l'art indo-persan.

Certaines des publications que nous venons d'examiner ne concernaient déjà pas l'Inde entière, au sens moderne de ce terme, puisqu'Akbar lui-même n'a point maîtrisé la plus grande partie du Dekhan. Nous avons à présenter maintenant des travaux qui constituent délibérément des histoires partielles du monde hindou. C'est tout d'abord une réédition de la classique Histoire des Sikhs par J. D. Cunningham<sup>1</sup>, publiée une première fois en 1849 et une seconde en 1853. Quoique trop ancien pour exprimer l'état actuel de nos connaissances sur ce sujet, et bien que contenant de nombreuses inexactitudes, l'ouvrage a conservé une valeur documentaire en raison des relations dans lesquelles l'auteur a vécu avec les Sikhs, de 1838 à 1846; il figure donc dignement à côté d'autres de la même série, qui présentent au public anglais les œuvres de l'abbé Dubois et de François Bernier. On sait que cette histoire des Sikhs se com-

1) Joseph Davey Cunningham. *A history of the Sikhs from the origin of the nation to the battles of the Sutlej*. New and revised edition, by H. L. O. Garrett. Humphrey Milford, Oxford University Press, 1918, grand in-8 de LII-429 p.



pose, jusque vers 1715, d'une enquête très fouillée sur les idées religieuses et morales de l'Inde, particulièrement sur les systèmes de Nânak et de Govinda. M. Garrett a été très bien inspiré en corrigeant ou complétant, à l'occasion, la documentation de Cunningham. Mais il n'est intervenu qu'avec la plus extrême réserve; aussi ne discernera-t-on dans l'ouvrage ce qu'il renferme de définitif et ce qu'il contient de caduc, qu'en consultant, par exemple, la *Sikh Religion* de Macauliffe (1909) ou la monographie de *Ranjît Singh* par Lepel Griffin (1898).

Deux pandits reprennent la tâche assumée naguère, en 1826, par Grant Duff, d'écrire une histoire des Mahrâthes<sup>1</sup>. Leur récit comprendra trois volumes. A en juger par le premier on présume que leur œuvre sera d'érudition moyenne, de lecture facile, de style limpide. La vigoureuse personnalité du condottiere Çivaji les a séduits et ils en ont composé un portrait attachant. Mais en ce qui concerne les origines du peuple Mahrâthe et l'histoire du pays de Mahârastra antérieurement à l'ère mongole, les auteurs n'ont guère étendu la somme de connaissances — ou de conjectures — que nous offraient l'Histoire du Dekkan par Bhandarkar ou les *Canarese Dynasties* de Fleet. Par une sorte de pudeur littéraire qui n'exclut pas, d'ailleurs, l'esprit critique, M. Kincaid, rédacteur de l'ouvrage, s'est abstenu trop souvent de discuter la valeur de ses sources. Il fera œuvre utile si, dans l'un des volumes à venir, il dresse un catalogue des écrits qu'il a consultés, dont beaucoup, dit-il, furent mis à sa disposition par son collaborateur.

Il était juste que le grand Anglais comparé par Vincent A. Smith à Akbar trouvât place parmi les études historiques consacrées par la science d'Oxford aux principales figures de l'histoire indienne. M. Monckton Jones élève à la mémoire du génial gouverneur du Bengale, Warren Hastings<sup>2</sup>, un monu-

1) C. A. Kincaid and Rao Bahadur D. C. Parasnis. *A history of the Maratha People*. Vol. I, From the earliest times to the death of Shivaji. Humphrey Milford, *ibid.*, 1918, grand in-8 de IV-294 p.

2) *Warren Hastings in Bengal, 1772-1774* (Oxford historical and literary Studies, IX). Oxford, Clarendon Press, 1918, XVI-358 p.

ment dont la sérieuse objectivité proclame la gloire de celui qui s'est heurté à la perfidie de Philip Francis comme à l'hostilité de Burke et de Pitt. Aux différents aspects de l'activité de W. Hastings on a consacré des remarques sobres, précises, et on les a fait suivre d'abondants documents qui nous le montrent sur le vif, dans son œuvre d'organisateur, de financier, de législateur. Au lieu de trouver une analyse ou un portrait, nous découvrons l'homme même, aux prises avec les mille difficultés de sa tâche journalière. Ces « tranches de vie » sont plus éloquentes que la plus impartiale biographie.

Il nous reste à terminer cette revue par le compte-rendu de deux travaux dans lesquels deux savants, doublés de deux patriotes, hindous se sont appliqués l'un à exposer, l'autre à juger la politique indienne. M. Narendranath Law<sup>1</sup> nous apporte une paraphrase analytique de l'*Arthaśāstra*, précédée d'une Introduction dans laquelle M. Radhakumud Mookerji tente d'établir l'identité de Kauṭilya, auteur de ce traité, avec Cāṇyaka, le ministre de Candragupta. Il s'ensuivrait que le texte remonterait, au moins pour l'essentiel, à 300 ans environ avant notre ère; il serait donc antérieur de six siècles au *Nītisāra* de Kāmandaka (300 de notre ère), de onze au *Çukranīti* (800), de douze au *Yuktikalpavartu* de Bhoja Narapati (900), et par conséquent de beaucoup le plus ancien des traités de politique (*nītiśāstras*). Le lecteur européen s'étonnera de trouver dans un ouvrage classé sous cette rubrique un système de prescriptions sur l'exploitation des mines, l'irrigation, l'élevage, les voies de communication, le recensement, la justice; mais il faut comprendre que les intérêts (*artha*) pris en considération sont ceux de l'État, et que ce manuel d'économie politique, ainsi que le traité de procédure qui lui fait suite, procèdent également du soin de pourvoir à l'organisation de la puissance temporelle. On cessera donc d'être surpris qu'un ouvrage sur la conduite (*nīti*) du souverain se

<sup>1</sup> *Studies in ancient Hindu Polity (based on the Arthaśāstra of Kauṭilya)*, 1 vol. I. London, Longmans, Green and Co., 1914, XLV-203 p.



présente comme un corpus de mesures administratives. Le premier comme le dernier mot de la politique indienne est en effet un « despotisme éclairé » qui confère au monarque, à la condition qu'il en use pour promouvoir la justice et la vertu (dharma), une autorité fondée sur le bien public et limitée par ce dernier. Le peuple n'est qu'une « matière sociale » (prakṛti) à laquelle n'appartient aucune initiative, mais son intérêt doit être la règle comme il est la justification de la royauté. Un monarque injuste est un souverain illégitime, destiné à subir tôt ou tard l'irrésistible vindicte populaire : « prakṛtikopo hi sarvakopebhyo gariyan ».

Le préfacier du livre de N. Law est l'auteur du second ouvrage de politique dont nous devons faire mention<sup>1</sup>, comme il fut jadis l'auteur d'un travail instructif sur l'histoire de la navigation indienne<sup>2</sup>; sa haute culture d'historien et d'économiste assure une autorité à sa parole comme à ses écrits. Véritable plaidoyer « pro domo » du patriotisme hindou, son ouvrage sur l'unité fondamentale de l'Inde intéressera au même degré historiens et géographes. Il proteste contre le préjugé qui, sous prétexte d'objectivité, incline la plupart des indianistes à ne voir dans l'Inde qu'un chaos de races sur un territoire qui serait plutôt un continent qu'un pays délimité par des frontières naturelles. Le double bassin de l'Indus et du Gange, avec ou sans la péninsule du Dekkan, constitue une contrée qu'au nord les plus hautes montagnes du globe séparent en toute netteté du reste de l'Asie. L'aryanisation de ce double bassin (āryavarta), complétée par l'aryanisation partielle et subséquente de l'immense plateau méridional (Dakṣināpatha), unifie devant l'histoire un pays dont la nature même a fait un bloc cohérent. Peu importe donc que les plus vieux noms de l'Inde, l'antique Bhā-

1) Radkbakumud Mookerji. *The fundamental unity of India (from hindu sources)*. *Ibid.*, 1914, XX-140 p.

2) *History of the indian Shipping and maritime activity from earliest times*. *Ibid.*

ratavarṣa, ou le Jambudvîpa dont Aṣoka se proclamait roi, ne connotent pas la totalité des territoires asiatiques aujourd'hui soumis à la Pax Britannica ; les frontières ont varié à travers les siècles, mais à toute époque elles englobent les contrées où vivent les hommes qui se déclarent issus de Bharata comme les Romains de Romulus, vénèrent les sept rivières, les sept montagnes, les sept villes sacrées, et communient dans les mêmes croyances hindouistes, fonds commun de l'orthodoxie brahmanique, de l'hérésie bouddhique ou jaïna, ainsi que des cultes sectaires. La masse humaine qui trouve dans le *Mahā-bhārata* son épopée nationale honore la mémoire d'antiques monarques légendaires dont l'énumération est entourée du même respect qu'accordent leurs fidèles à la liste des Bouddhas ou des Jinas d'antan. Elle fut fondue, par intermittences, en une même unité politique par l'action conquérante d'un Aṣoka, d'un Candragupta, d'un Harṣavardhana. Aujourd'hui même, en une imposante cohésion, elle aspire à tenir sa place dans l'assemblée des nations pour y préconiser le culte de l'esprit, qui doit défendre l'humanité contre les risques de retour à la barbarie.

Cette argumentation en faveur de l'unité de l'Inde s'appuie sur un grand nombre de textes ; elle démontre sans contestation possible que les peuples hindous se reconnaissent des traditions communes. Elle omet, par contre, de signaler ce qui a manqué à la civilisation indienne pour constituer un patriotisme effectif, en face de tant d'invasions étrangères : scythes, grecques, musulmanes, mongoles, européennes. Elle se garde d'indiquer les concessions que la culture hindoue doit faire à l'Islam dans la détermination de l'idéal actuel et futur. Toutefois elle a le mérite de mettre en évidence qu'une même théorie de la souveraineté se rencontre dans les *Brāhmaṇas*, dans les épopées, dans les *Purāṇas*, et que cette doctrine coïncide avec celle qui consacre la domination universelle d'un Illuminé, sauveur du monde. L'empereur Aṣoka, véritable cakravartin, met en mouvement la roue de la loi (dharma), tout comme le



Bouddha, prestigieux ascète et dieu solaire. Pour chacun des souverains mythiques dont l'existence est rejetée dans un lointain passé, la mémoire indienne conserve le nom du « chapelain » qui était son maître religieux : ces couples indissolubles de noms prouvent que le trône reposait sur les mêmes bases que l'autel. L'Inde fut possédée, à vrai dire, d'un rêve perpétuel d'impérialisme, mais cet impérialisme est irréductible à tout autre. Bien que la *Bhagavad Gîtâ* paraisse quelquefois identifier le déchaînement de la force brutale à la réalisation du devoir, l'ambition indienne vise à conquérir non des provinces volées aux peuples voisins, mais des terres mystiques (bhûmis) qu'il faut maîtriser pour parvenir au salut. Les unificateurs du pays furent donc moins ses rois que ses héros religieux, historiques ou légendaires. Sa victoire universelle (digvijaya) assure à Camkara un empire sur les esprits plus sûr que la consécration des souverains par le sacrifice du cheval (açvamedha). Dirons-nous que la « catholicité » hindoue n'est point de ce monde? Elle en fait partie, certes, par son apostolat de la compassion et, M. Radhakumud Mookerji le proclame en toute justice, par sa vocation pour la spiritualité.

P. MASSON-OURSEL.

---

# L'ANIMAL SACRÉ DE SET-TYPHON

## ET SES DIVERS MODES D'INTERPRÉTATION <sup>(1)</sup>

Il y a un problème d'archéologie égyptienne qui, en dépit de laborieuses recherches, aussi bien en France qu'à l'étranger n'a pu jusqu'à ce jour être résolu. C'est l'identification de l'animal sacré de Set-Typhon.

Les Égyptiens l'ont représenté sous l'aspect d'un élégant quadrupède de couleur fauve, aux jambes hautes et nerveuses, avec un museau pointu, de longues oreilles coupées carrément, une queue raide, fourchue ou terminée en boule, des pieds comprenant plusieurs doigts, à la manière des chiens et des félidés.

Comme emblème de l'esprit du mal, on serait porté à lui attribuer un naturel féroce, sanguinaire, indomptable, et cependant nous le voyons toujours le cou entouré d'un large collier signe évident qu'on était parvenu à le domestiquer.

Tel est l'animal typhonien, nous le possédons sur tous ses aspects, de face, de profil, debout, assis et accroupi. Sur l'une de ses images peinte à Beni-Hassan (fig. 1), il porte le nom de Ischa, c'est ainsi que nous aurons quelquefois l'occasion de le désigner.

Objet de nombreux essais d'identification, on l'a successivement assimilé à l'âne, à l'oryx<sup>2</sup>, à la gerboise. Lefébure<sup>3</sup> a vu un chien et plus spécialement un lévrier<sup>3</sup>. Thilénus a établi

1) Communication faite à l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, le vendredi 20 août 1920.

2) H. Brugsch., *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, p. 703-716.

2) L'animal typhonien par Lefebure, dans le *Sphinx*, t. II, p. 63 et suiv.



un rapprochement entre le museau de l'animal sétien et celui du *Macroclides*<sup>1</sup> (la souris au museau pointu). D'après Loret ce serait un lévrier d'un genre spécial<sup>2</sup>. Lortet a suggéré le Tapir; suivant Erman, il est probable que derrière cette figure se cache quelque animal qui n'était déjà plus familier aux Égyptiens de l'époque historique<sup>3</sup>; « à l'époque archaïque, dit von Bissing l'animal de Set est une girafe stylisée »<sup>4</sup>, mais aucune de ces opinions n'a été concluante.

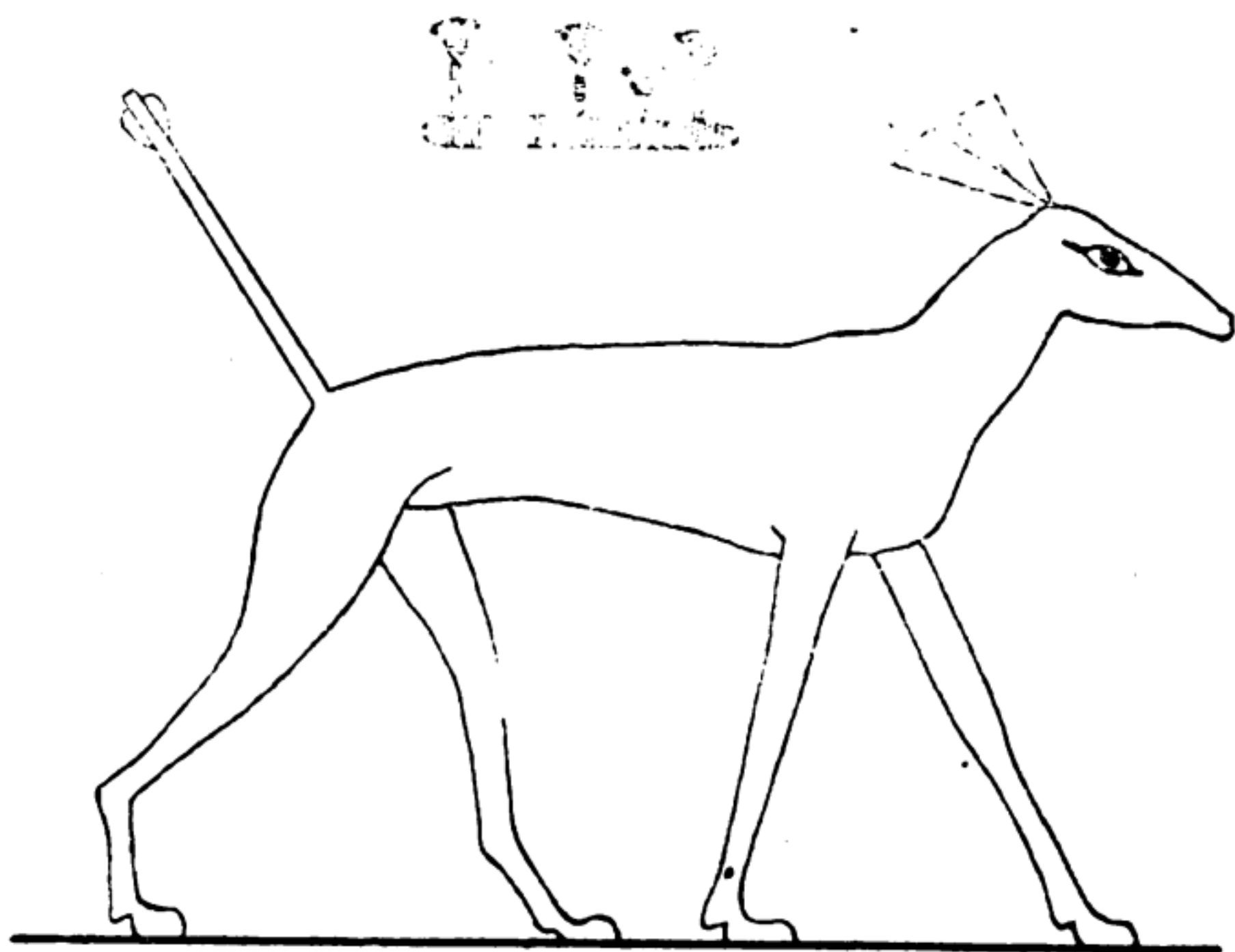


Fig. 1. — Peinture de Beni Hassau.

Lorsque dans les marais du Bar-el Gazal, on découvrit l'Okapi, un professeur de l'Université de Bonn, le docteur Wiedemann déclara qu'il fallait voir dans ce quadrupède l'animal symbolique du dieu Set<sup>5</sup>.


1) *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXII<sup>e</sup> année, p. 214.

2) *Proceedings of the society of biblical archeologie*, vol. XXVIII, p. 131.

3) *La Religion égyptienne*, trad. française, p. 31.

4) *Recueil de travaux*, t. XXXIII, p. 18-19.

5) *Die Umehau*, 13 décembre 1902 (n° 51), p. 1002. Das Okapi il alter Agypten, von prof. Dr A. Wiedemann, H. Breasted a suivi la même opinion dans *A History of the Egypt from the Earliest Times to the persian conquest*, p. 30.

Si avant de formuler une semblable opinion, son auteur avait soigneusement analysé chacun des éléments dont se compose l'individu, il aurait certainement reconnu qu'en dehors de ses grandes oreilles, l'Okapi n'avait rien qui rappelât l'emblème typhonien. Un cou élancé, une croupe très légèrement inclinée de l'avant à l'arrière, des pieds de ruminant, un pelage rayé, rappelant celui du zèbre, tels sont les caractères extérieurs de l'Okapi, lesquels, si ce n'est les oreilles, n'ont rien de commun avec le  *sch*<sup>1</sup>.

Depuis, il est vrai, Wiedemann a renoncé à son idée pour se rabattre sur le chameau. On comprendra que nous n'insistions point sur une semblable assimilation.

Après l'Okapi, c'est l'Oryctérope, vulgairement connu sous le nom de *cochon de terre*, qui, en raison de ses oreilles de grandeur démesurée, a été sollicité pour jouer, à son tour, le rôle de monstre typhonien. L'idée avait déjà été émise une première fois, en 1878, par Isembert et Chauvet, dans leur *Itinéraire de l'Egypte*. Cette thèse, appuyée de nouveaux arguments, fut dernièrement reprise par Swenförth dans le *Berliner Tageblatt* d'abord<sup>2</sup>, dans l'*Umchau* ensuite<sup>3</sup>. Voir dans l'Oryctérope le quadrupède sétien, c'est vraiment prodigieux. Alerté, vif, élancé, fier d'allure, mais il est très beau le symbole de l'esprit du mal, tandis que l'Oryctérope, au contraire, bas sur ses pattes, trapu, dépourvu d'élégance, une queue courte, toujours somnolent, peut, bien moins encore que l'Okapi, en dépit de ses oreilles formidables, être assimilé à l'emblème typhonien.

Une simple comparaison eût cependant suffi à montrer l'invraisemblance d'une pareille identification. Aujourd'hui le rapprochement sera d'autant plus facile que nous possédons une interprétation égyptienne de ce quadrupède.

1) P. Hippolyte Boussac, *Set-Typhon, génie des ténèbres*, Paris, 1907, in-8.

2) *Revue archéologique*, t. XXII, novembre-décembre 1913, p. 402. *L'animal sacré du dieu Set*, par S. Reinach. — *Berliner Tageblatt*, 17 août 1913.

3) *Die Umchau*, septembre 1913, p. 783-784.



Cette image, inconnue jusqu'ici des égyptologues<sup>1</sup>, m'a été fournie par une peinture que j'ai découverte et relevée moi-même à l'Assassif, dans une tombe thébaine de la XIX<sup>e</sup> dynastie. Elle nous montre qu'au même titre que le singe, le chat, le chien, la gazelle, etc., l'Oryctérope faisait partie des animaux d'agrément des dames égyptiennes. Le cou entouré d'un riche collier orné de perles en lapis lazuli, il sommeille à côté du siège de sa maîtresse, la dame Mout-em-oua, pallacide d'Ammon, assise sous un kiosque et jouant aux échecs avec Kenouro, son époux.

Si l'oryctérope est l'animal typhonien, celui-ci doit être l'oryctérope, et l'image de l'un doit nécessairement être l'image de l'autre. Or les interprétations de ces deux animaux étant absolument dissemblables, l'assimilation est impossible. Il faut donc renoncer également à voir l'oryctérope dans l'emblème du dieu Set.

Les auteurs des identifications que nous venons d'examiner n'ayant, pour la plupart, pris en considération que la tête de leurs sujets, la grandeur des oreilles, sans tenir compte de l'ensemble et surtout des pieds, qui leur auraient fourni une précieuse indication, ne pouvaient naturellement arriver qu'à un résultat négatif.

Au contraire des précédents, M. Newberry, négligeant les oreilles, ne prend en considération que la queue, laquelle d'ailleurs, on le verra plus loin, n'est pas une queue, et propose comme type de l'animal typhonien le *Phacochæreus africanus*<sup>2</sup>. Lourd et sans élégance, ce quadrupède a une tête énorme, des pieds munis de sabots au lieu de doigts; seule sa queue, ornée à son extrémité d'un flocon de poils, se dressant rigide à l'arrière de l'animal, rappelle un peu, en effet, celle du monstre typhonien, mais là se borne la ressemblance.

1) Je l'ai toutefois publié dans *La Nature*, n° du 12 juillet 1913. L'Oryctérope, par P. Hippolyte Boussac.

2) *Clio*, année 1912, p. 397-104. The cult animal of Set, by P. E. Newberry.

Renonçant à trouver dans la faune de l'Afrique actuellement connue un quadrupède correspondant, pour la forme extérieure, au symbole de Set, on a cru que celui-ci était un être fantastique, composé des éléments les plus hétérogènes. « Nous sommes d'avis, dit Pleyte, qu'il n'est pas invraisemblable que les images de l'oryx et de l'âne ont été dégénérées en l'image de Set et que celle-ci, fut imitée et regardée plus tard comme étant sa figure ordinaire <sup>1</sup> ».

Pour M. Daressy, le véritable animal typhonien serait le sanglier<sup>2</sup>. « Le caractère farouche de cette bête malfaisante, détruisant les récoltes, le rendait bien digne en effet de figurer le dieu du mal. Mais pour que l'influence funeste de son seul aspect ne choquât point le dieu Horus, là où Set devait figurer dans le cycle des dieux, les Égyptiens lui auraient substitué un animal fantastique imaginaire qui, en dehors de la tête et de la queue, peut être pris pour le chacal d'Anubis ».

Ainsi donc, de même que Pleyte, Daressy ne voit dans l'animal typhonien qu'une composition hybride, ne pouvant avoir aucun équivalent parmi les animaux vivants.

Déjà, bien avant eux, Champollion, Rosellini, Wilkinson et Lepsius avaient également vu dans le ḥt *scha* une création purement imaginaire.

Telles sont, jusqu'à ce jour, les diverses opinions émises sur l'animal sacré de Set-Typhon.

Il est certain qu'un quadrupède ainsi constitué ne peut être qu'un être fantastique et quelques recherches que l'on fasse, on n'arrivera jamais à l'identifier.

Si les nombreux travaux entrepris à ce sujet n'ont point donné de résultat satisfaisant, c'est parce que les conclusions ont été faites *à priori* et sans une image rigoureusement exacte de l'animal.

1) *La religion des Pré-Israélites*. Recherches sur le dieu Seth, p. 183.

2) *Seth et son animal*, par Daressy, dans le Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, t. XIII, p. 78 et suiv.



Avant d'aller plus loin, il est bon de faire remarquer que l'emblème typhonien nous est offert sous trois aspects différents. D'abord comme quadrupède, dont l'identification constitue le sujet principal de cette étude; nous le voyons aussi avec un corps humain surmonté d'une tête au chanfrein fortement busqué; il nous apparaît enfin avec de longues oreilles pointues. Ce sont ces diverses interprétations que nous allons successivement examiner.

#### LE QUADRUPÈDE SÉTIEN PROPREMENT DIT.

Les Assyro-Chaldéens ont, eux aussi, créé un être imaginaire symbolisant l'esprit du mal; ils le nommaient Tihamat. Ce monstre effroyable, contre lequel ne cessait de lutter Marduk, le génie bienfaisant, était représenté par un quadrupède formé des éléments les plus hétérogènes. Il avait un corps de lion, la tête munie de longues oreilles était surmontée des cornes de l'Argali, un bec court très épais tenait lieu de bouche. Il possédait, en outre, les ailes de l'aigle, et si les jambes de devant étaient celles du lion, l'arrière-train reposait sur les pattes et les serres d'un oiseau de proie. Dans un bas-relief de Persépolis, la queue est même remplacée par un scorpion<sup>1</sup>. Cette création est, comme on voit, très compliquée et des plus fantastiques, vouloir l'identifier à un être vivant serait impossible.


Mais il ne saurait en être ainsi pour l'emblème typhonien. Celui-ci, beaucoup moins complexe, n'offre d'anormal que la queue et les oreilles coupées carrément; c'est donc un quadrupède vivant maquillé. Aussi n'est-ce point un semblable individu que nous devons chercher à identifier, on n'en trouvera point d'équivalent dans la nature. Il faut avant tout lui donner une queue naturelle et rendre aux oreilles leur forme primitive.

1) *Iconographie zoologique des monuments Assyro-Chaldéens. Le Lion*, par P. Hippolyte Bousac, dans la *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientales*, vol. 12, n° IV, p. 184 (1915).

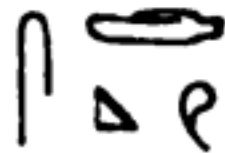

Une fois l'animal ainsi reconstitué, il sera facile, à l'aide de comparaisons, de rechercher à quel genre zoologique on peut le rattacher.

Ce qui, dans l'emblème sétien, nous paraît anormal, c'est la queue et la forme des oreilles ; examinons donc séparément chacun de ces éléments.

Voyons d'abord les oreilles. Longues et de forme rectangulaire, elles sont coupées carrément à leurs extrémités, mais on peut affirmer que telle n'est point leur forme naturelle. A la voûte astronomique du tombeau de Seti I<sup>er</sup>, le dieu Set est représenté avec la tête de son animal à l'état sauvage, c'est-à-dire avec les oreilles entières, lesquelles sont longues et pointues comme celles de l'âne.

Nous possédons en outre une forme curieuse de sceptre  *uas*, à tête de lévrier, dans lequel les oreilles sont entières, mais pour indiquer que le sceptre était consacré au dieu Set, un trait marque la place où ses oreilles étaient habituellement coupées. D'autre part le collier qui dès la III<sup>e</sup> dynastie entoure le cou de l'animal sétien désigne clairement que sa domestication remonte à la plus haute antiquité. Par sa souplesse, sa forme élégante, il fut sans doute, de bonne heure, employé à la chasse.

Voilà donc pour les oreilles.

Queue, en égyptien, se dit  *sed*, et  *sety* signifie darder, lancer des flèches<sup>1</sup>. Afin qu'il n'y eût point d'équivoque sur l'identité de l'animal, les Égyptiens ont employé un moyen ingénieux pour qu'on pût le reconnaître sans la moindre hésitation. Usant de leur goût très prononcé pour les jeux de mots,

1) D'après M. Henri Munier, il en est de même pour le copte : Queue se dit **cat** *sat* en dialecte sahidique et **cht** *sét* en bohaïrique.

**cat** *sat* **cet** *sét* lancer, jeter, en bohaïrique ; **cet** *sét*, **cthy** *stéu*, **cto** *sto* en dialecte sahidique.

Pour dire flèche, on emploie **cote** *soté* en dialecte sahidique et **cat** *Sati*. en bohaïrique.



ils ont en manière de calembour, doté l'animal typhonien d'une flèche en guise de queue.

A toutes les époques cette flèche est représentée par un bâton fourchu ou terminé en boule.

Mais c'est surtout un bas-relief de Lischt (fig. 2), XII<sup>e</sup> dynas-

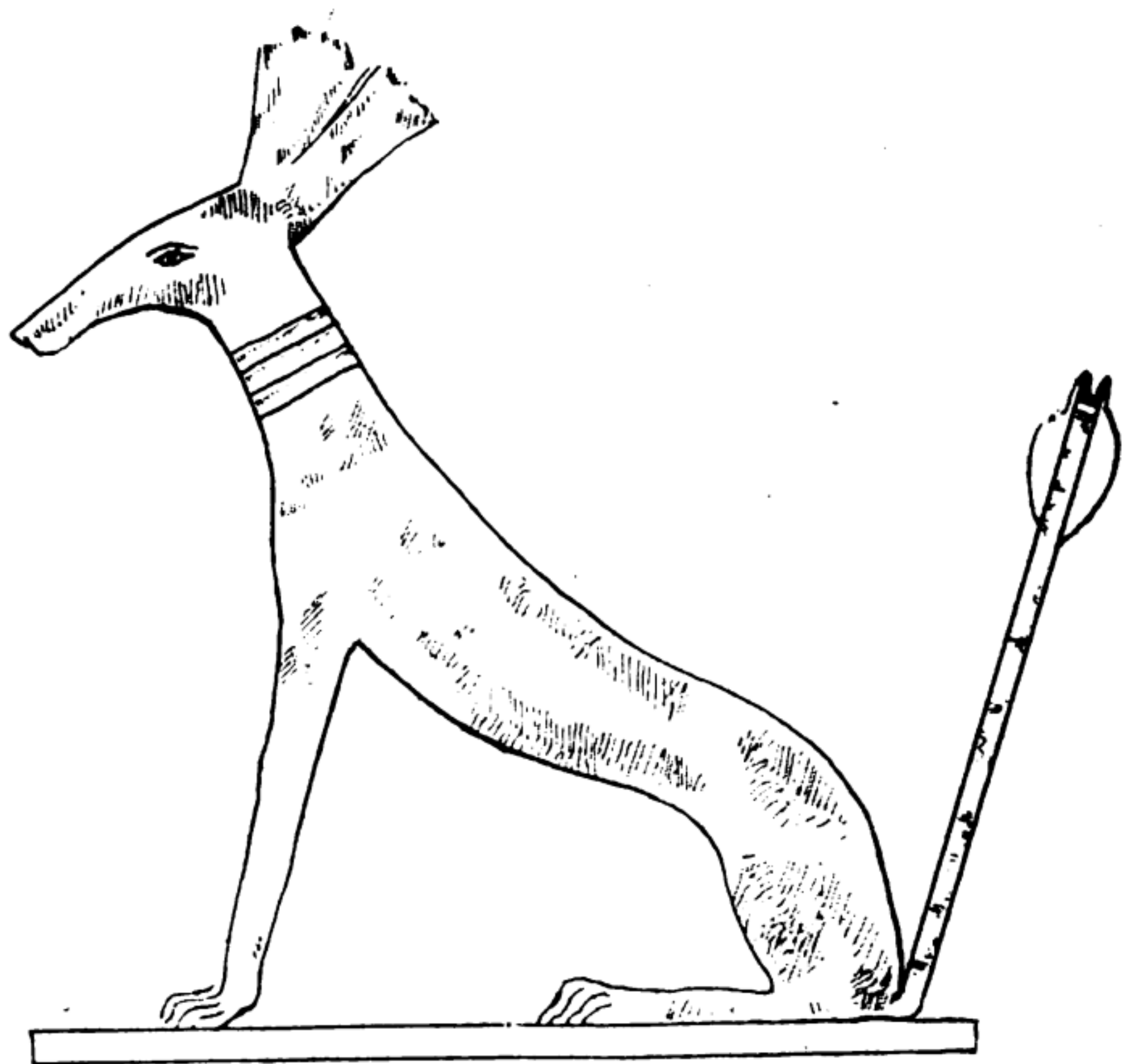


Fig. 2. — Bas-relief de Lischt. XII<sup>e</sup> Dynastie.

tie, qui nous offre l'une des plus belles images de l'animal typhonien. La flèche y est si bien interprétée qu'on en peut donner une exacte description. Elle est formée d'un roseau où l'on voit très distinctement les nœuds marqués de distance en distance : à l'extrémité, les plumes sont indiquées par une masse ovoïde d'où émerge la naissance de la flèche portant l'échancrure destinée à la fixer sur la corde. C'est cette échancrure fortement exagérée sur l'hiéroglyphe de l'animal qui a fait improprement considérer la queue comme un bâton fourchu.

Recherchons maintenant quelle était la forme naturelle de

cette queue et nous pourrons donner dans son ensemble la reconstitution de notre individu.

Une statue inédite du Musée du Caire (fig. 3), remontant à la



Fig. 3. — Statue du musée du Caire. XIX Dynastie\*.

XIX<sup>e</sup> dynastie, représente assis l'animal sacré du dieu Set. Au devant de lui, debout entre ses jambes et appuyé contre sa poitrine, Ramsès II est placé sous sa protection. La tête de l'animal est malheureusement incomplète, les oreilles et le bas du menton ayant disparu, mais les autres parties, les pieds, les jambes et tout l'arrière-train sont d'une conservation parfaite. Ici la queue n'est plus une flèche, mais elle est représentée par une queue naturelle. Assez longue et fortement munie de poils à son extrémité, elle est ramenée contre le flanc droit.

Si avec cette queue et les oreilles que nous fournissent les monuments, nous complétons l'emblème typhonien en prenant comme type l'image de Lisch, nous aurons un élégant qua-




drupède dont toutes les parties, en parfaite harmonie les unes avec les autres, n'offrent rien de fantastique. Alertes, vifs d'allure, le corps dégagé, il était certainement aussi propre à la chasse que les lévriers et chiens courants dont les Égyptiens firent usage dans la suite. On doit y voir, croyons-nous, un individu de la famille des canidés, lequel, étant donné le rôle qui lui est attribué et constituant par sa domestication une espèce différente, nous appellerons *Canis typhonicus*.

Une fois notre sujet reconstitué, il fallait, à l'aide de comparaisons, examiner si dans la faune actuelle de l'Afrique se trouvait encore un animal de cette espèce auquel on pût l'identifier. Ne possédant, au désert, aucun ouvrage d'histoire naturelle qui me permit de faire le moindre rapprochement, j'envoyai un dessin de mon quadrupède à M. Trouessart, l'éminent professeur du Muséum de Paris, lequel me répondit : « Le chien figuré est un chien domestique comme le prouve le *collier* et la queue *relevée* sur le dos, c'est un des chiens sacrés d'Anubis, descendant probablement du *Canis Lupaster* (Henphrich et Ehrenberg) sauvage sur les bords de la mer Rouge. »

Nous savons par les monuments de l'Ancien empire, que les Égyptiens étaient arrivés à domestiquer des animaux comme la hyène, le chacal et divers félidés revenus aujourd'hui à l'état primitif. A cette époque lointaine, le *canis Lupaster* ne pouvait manquer d'être aussi domestiqué et, ainsi qu'on l'a dit plus haut, employé comme chien de chasse. La région qu'il habite, de nos jours encore sur les bords de la mer Rouge, vient à l'appui de cette opinion. Non seulement les textes le représentent sur les hauts plateaux et dans les vallées<sup>1</sup>, mais une peinture du moyen-empire (fig. 1) nous le montre vivant à l'état sauvage dans le désert avoisinant Beni-Hassan, lequel s'étend, comme on sait, jusqu'à la mer Rouge. Pour bien marquer dans cette image que l'animal est à l'état sauvage, afin qu'il ne puisse y

1) *L'animal typhonien* par Lefebure; dans le Sphinx, vol. 11, p. 65.

avoir méprise sur son identité, on l'a bien représenté avec la flèche, mais sans le collier.

Le signe hiéroglyphique placé au-dessus de cette image (fig. 1), nous apprend en outre que le nom égyptien du *Canis lupaster* sauvage était  *scha*.

C'est à Kom-Belal qu'était le principal sanctuaire du dieu Set; c'est donc là que doit se trouver la nécropole de ses animaux sacrés. Quand elle sera découverte, car elle ne l'est pas encore, quelques chiens momifiés, viendront sans aucun doute confirmer l'identification qui en a été faite.

C'est ainsi qu'il a suffi de reconstituer avec ses éléments naturels l'animal typhonien, pour qu'on pût l'identifier.

Ce fait acquis, l'on peut, croyons-nous, sans trop d'invéraisemblance, considérer le dieu Set, dont l'origine n'a jamais été sûrement établie, comme une divinité égyptienne et nullement de provenance asiatique. A moins, toutefois, qu'il ne soit péremptoirement prouvé que les chasseurs de l'Asie allaient se pourvoir de chiens de chasse aux environs de Beni-Hassan.

Je dois maintenant ajouter ce qui suit. En rentrant au Caire, car une partie de ce qui précède a été élaboré au désert, j'ai pu me procurer, exécutée d'après nature, une image du *canis lupaster* et la comparer avec ma reconstitution. Celle-ci, faite d'après une interprétation égyptienne, c'est-à-dire stylisée, a naturellement moins d'ampleur, elle est moins étoffée, plus grêle, mais exacte en tous points. C'est bien le même aspect général de l'animal, le même ton fauve, le même museau pointu, la même queue, sauf cependant les oreilles qui, dans le sujet vivant, sont toutes petites. Loin de nous surprendre, cette particularité montre au contraire combien les Égyptiens étaient soucieux qu'on ne pût, à aucun prix, prendre le chien de Set pour le chacal d'Anubis, aussi l'ont-ils pourvu, à chacune de ses extrémités d'un signe très caractéristique propre à le distinguer facilement.

A la tête ils ont mis des oreilles d'une longueur démesurée qu'ils ont représentées coupées, pour bien marquer leur carac-



tère domestique<sup>1</sup>, mais qui, par leur forme rectiligne, ne peuvent être attribuées à aucun être vivant. Ils les ont représentées de la sorte, afin que la tête pût être caractérisée dans n'importe quel genre d'interprétation, tandis, on le verra plus loin, qu'il n'en était pas de même pour la queue. Quant à celle-ci, on a vu plus haut, comment et pourquoi elle a été remplacée par une flèche, nous n'avons rien à y changer.

C'est ainsi qu'a pris naissance l'emblème typhonien, il a suffi d'un léger changement à la tête et à la queue d'un animal vivant pour en faire un être fantastique.

Prenez un vulgaire *loulou*, allongez-lui les oreilles et remplacez la queue par un bâton fourchu, l'animal ainsi métamorphosé aura un aspect fantastique, mais il n'en sera pas moins un loulou.

Il en est de même pour l'animal sacré de Set-Typhon, lequel, avec les éléments factices dont on l'a affublé, n'est autre qu'un *Canis lupaster* maquillé.

#### L'EMBLÈME DE SET AU CHANFREIN BUSQUÉ.

Indépendamment des particularités que nous avons signalées, l'emblème setien est aussi caractérisé par un profil fortement convexe. C'est ainsi que sont conçus la statue du Musée du Caire, quelquefois les hiéroglyphes représentant l'animal, mais toujours le dieu lui-même. Aussi, au lieu de m'en tenir à ma reconstitution, pour plus de clarté, avais-je également envoyé à M. Trouessart, accompagnés de lettres explicatives, un dessin de cette statue et l'ensemble à grande échelle d'une tête représentant l'emblème typhonien au profil convexe. La réponse du savant professeur, relative à ces dessins, fut celle-ci : « Je ne connais aucun mammifère ayant le chanfrein busqué de votre figure A. Pour moi c'est une fantaisie du dessinateur. On a raison d'y voir un être fantastique. »

1) De nos jours encore, en Égypte, on pratique cette sorte de mutilation sur des ânes, et chez nous sur certaines espèces de chiens.

Ainsi donc, alors que ma reconstitution, avec un chanfrein droit, peut être assimilée à un être vivant, la statue du Musée du Caire, au chanfrein busqué, offre un caractère fantastique. Il est facile d'expliquer un semblable fait.

Les Égyptiens n'ont cessé de multiplier les moyens de se faire comprendre. Dans leur écriture, les déterminatifs et les compléments phonétiques sont là pour l'attester. Il en est de même en peinture et dans les bas-reliefs pour l'interprétation des objets les plus divers. Dans la figure humaine, afin d'en mieux faire comprendre les différentes parties et montrer le plus possible d'éléments caractéristiques, ils ont représenté un torse de face entre une tête et des jambes de profil, composition toute conventionnelle et véritablement monstrueuse. A ce point de vue, la statue du musée du Caire serait peut-être moins fantastique et offrirait plus de vraisemblance.


Set et Anubis étant deux divinités hostiles, il ne fallait pas qu'on puisse les confondre, et comme chacune d'elles est généralement représentée par un animal symbolique, c'est sur ces deux animaux que devait porter toute la dissemblance.

Or le *Canis lupaster* ayant avec le chacal d'Anubis une grande analogie, il s'agissait de trouver un moyen de les distinguer l'un de l'autre; c'était indispensable, il fallait que du premier coup d'œil et sans la moindre hésitation, l'on pût reconnaître l'emblème de Set et celui d'Anubis, pour que les hommages destinés au second ne fussent point adressés au premier; aussi tous les efforts ont-ils tendu vers ce but, rien n'a été négligé pour cela.

Dès lors on conserva au chacal d'Anubis sa forme naturelle sans y rien changer, tandis que l'emblème typhonien fut, ainsi que nous l'avons dit plus haut, conçu au moyen d'un changement très caractéristique à la tête et à la queue.

Une fois établie, cette forme ne cessa d'être en usage, tant que fut employée l'écriture hiéroglyphique. Et dans les inscriptions où l'animal sétien est figuré soit debout, assis ou accroupi,



 , la flèche se dresse toujours rigide derrière lui, pour qu'on ne puisse douter de son identité<sup>1</sup>.

Il est bon de faire remarquer que ce modèle ne pouvait

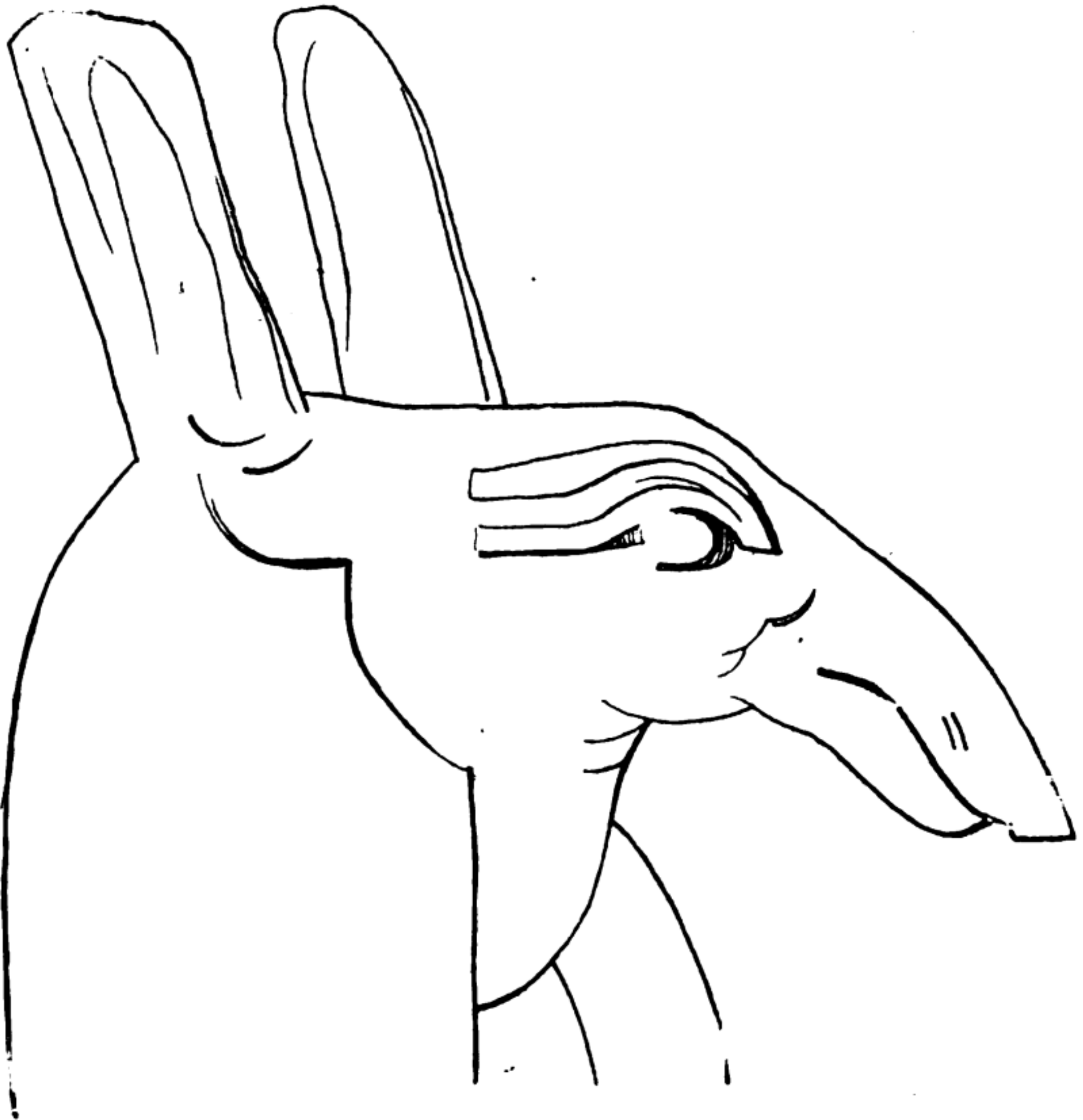






Fig. 4. — Image de Set au chanfrein busqué.

trouver son application que peint ou traité en bas-relief. Dans les ouvrages en ronde bosse, indépendamment des convenances esthétiques, on n'aurait pu, à cause de sa fragilité, de son peu

1) On rencontre quelquefois sur des sarcophages, le bâton fourchu, mais renversé  intercalé entre la partie phonétique et le déterminatif du mot   . Voir P. Lacau, *Note sur les textes religieux contenus dans les sarcophages de M. Garstang*, dans les *Annales du service des antiquités d'Égypte*, t. V, p. 231.

de résistance, substituer la flèche à la queue ; il aurait fallu trop souvent la remplacer. Dès lors on représenta la queue telle qu'elle est naturellement en la ramenant contre l'un des flancs de l'animal. L'esthétique et la solidité se trouvaient ainsi sauvegardées.

Caché par la draperie qui couvre la partie postérieure de la tête, le collier, à son tour disparaît et l'emblème typhonien n'a plus pour se distinguer du chacal d'Anubis que ses longues oreilles. Jugeant cette marque insuffisante et susceptible, à distance, de créer une confusion, l'on ne changea rien à la forme de l'animal et l'on se borna uniquement à le représenter avec un chanfrein fortement busqué (fig. 4). C'est dans cet esprit qu'a été conçue la statue inédite du Musée du Caire ; elle n'a de fantastique, comme on l'a déjà dit, que la forme de son chanfrein et la longueur des oreilles.

Une raison semblable a conduit dans les images nous montrant le dieu Set avec un corps humain, d'où la queue est éliminée, à représenter la tête de la même manière.

Nous trouvons aussi le chanfrein busqué sur l'hiéroglyphe de l'animal. Soit fantaisie d'artiste ou toute autre cause, le profil se transforme souvent en ligne courbe, délimitant une tête, quelquefois assez étroite pour rappeler une tête d'oiseau.

#### L'EMBLÈME TYPHONIEN A LONGUES OREILLES POINTUES.

A la voûte astronomique du tombeau de Séti I<sup>er</sup>, Anubis et le dieu Set sont placés côte à côte (fig. 5) ; le premier a une tête de chacal avec de longues oreilles ; quant au second, pour le distinguer de son voisin, on ne lui a pas donné de chanfrein busqué, mais on l'a représenté avec de longues oreilles pointues. Prises isolément, ces deux têtes auraient pu être confondues ; mais placées à côté l'une de l'autre, la confusion n'est pas possible et l'on voit bien la différence qui existe entre l'animal sacré de Set et celui d'Anubis. Dans l'image de Set, pour mieux faire sentir la dissemblance, on a quelque peu exagéré la longueur du museau





Fig. 5. — Voûte du tombeau de Seti I<sup>er</sup>. XIX<sup>e</sup> Dynastie.

et prodigieusement celle des oreilles. C'est ainsi qu'il est généralement représenté aux basses époques à Edfou, à Demderah,

sur des papyrus, toujours avec une tête d'âne bien caractérisée<sup>1</sup>.

Afin d'éviter toute méprise, l'on a en outre écrit au-dessus de cette image le nom de Set accompagné de la pierre, déterminatif des montagnes et des régions désertiques, précaution qui a été négligée pour les autres divinités. Nous ferons remarquer incidemment que dans ce monument, remontant à l'époque où le culte de Set était dans sa plus grande vogue, le nom de ce dieu est écrit avec un *l* seulement et non avec *th*, comme on a voulu en inférer d'après des monuments de basse époque.

Maintenant si nous établissons un parallèle entre l'image de Lischt, la statue du Musée du Caire et le bas-relief du plafond astronomique du tombeau de Sêti I<sup>er</sup>, nous sommes amenés à reconnaître qu'il y eût trois manières de représenter l'emblème sétien. Ceci démontre péremptoirement l'importance qu'attachaient les Égyptiens à ce que cet emblème ne pût, en aucune façon, être pris pour le chacal d'Anubis.

#### CONCLUSION.

Nous résumerons ce qui précède de la manière que voici. L'animal sacré de Set-Typhon n'est autre qu'un descendant domestiqué du *Canis lupaster* sauvage, qu'on a, dans les bas-reliefs et les peintures, représenté muni de longues oreilles ne pouvant être attribuées à aucun être vivant, d'une flèche en guise de queue et portant un collier pour bien affirmer son caractère d'animal domestique.

Dans le cas où le collier ni la queue ne pouvaient être figurés comme les ouvrages en ronde basse ou les images dans lesquelles la tête seule était représentée, pour mieux accentuer le caractère, on a fortement busqué le chanfrein.

1) On a cru voir un emblème sétien dans le graffite du Musée Kircher, représentant, crucifié, un corps humain à tête d'âne. C'est croyons-nous une grave erreur. Dans les monuments égyptiens, Set est toujours montré en humiliante posture, lié, garrotté, attaché à un poteau fourchu, mais il n'est jamais mis en croix. L'image du musée Kircher est bien une satire contre le christianisme.



Ces formes conventionnelles furent établies de bonne heure, afin d'éviter toute confusion et de pouvoir distinguer nettement l'animal sacré du dieu Set du chacal d'Anubis, avec lequel il a une grande ressemblance.

\*  
\* \*  
\*

Après avoir fait l'historique de tout ce qui a été écrit sur l'animal thyphonien avant l'élaboration de notre mémoire, je dois, pour que cette étude soit aussi complète que possible, faire connaître ce qu'on a dit après.

Ce travail a été l'objet d'une communication à l'Institut d'Égypte, le 29 décembre 1919. J'en remis quinze jours à l'avance le manuscrit à M. Daressy, l'un des secrétaires du dit Institut, lequel rédigea un autre mémoire qu'il lut, après ma lecture, à la même séance.

D'abord, M. Daressy affirme que dans la nécropole des animaux sacrés d'Ombos (Kom-Belal) où se trouvait le principal sanctuaire du dieu Set, on n'avait trouvé aucune momie de chien. Or au témoignage de M. Quibell, l'un des auteurs de la découverte d'Ombos, cette nécropole n'a pas encore été retrouvée.

Pour M. Daressy, l'animal sacré de Set-Typhon serait plutôt un sanglier, et voici les raisons qu'il en donne : « Les Égyptiens et les anciens Grecs n'étaient pas bien précis en histoire naturelle et ne multipliaient pas les noms d'espèces. Pour eux, loup, chacal, renard, chien étaient des variétés du même genre, et ce qui le prouve c'est que la ville d'Assiout qui avait pour divinité Apouaïtou, le dieu normalement à tête de chacal, était appelée par les Grecs Lycopolis « la ville du loup ».

L'on ne voit guère, en quoi ce premier argument prouve que l'animal thyphonien n'était pas le *Canis lupaster*.

« Or le dieu de cette localité (Assiout), continue M. Daressy, n'était nullement mis à l'index, et dans la nécropole de cette ville, on trouve pêle-mêle des momies de tous les canidés, y compris le *Canis lupaster*. » Cette raison ne démontre pas

péremptoirement que l'animal sacré de Set était plutôt un sanglier qu'un canidé. Quant à avancer que dans la nécropole d'Assiout, entre autres momies de canidés, on a trouvé celle du *Canis lupaster*, M. Daressy n'en sait rien, n'ayant vu, comme il me l'a affirmé lui-même, ces momies que dans une caisse au moment de leur emballage ; il ne pouvait guère se livrer à un travail d'identification ; c'est, dit-il, parce qu'il y avait des momies de toutes grosseurs, procédé d'identification aussi nouveau qu'inattendu et ne pouvant donner de résultat sérieux. D'ailleurs y aurait-il eu des momies de *Canis lupaster*, que cela ne prouverait rien contre ma thèse.

Continuons : « Le collier, dit M. Daressy, n'est pas un signe de domestication ; à ce compte le chacal d'Anubis ne devrait pas le porter<sup>1</sup> ; s'il n'est pas purement ornemental et mis pour rompre la longueur démesurée du cou, ou simplement pour obéir à la règle de parer d'un collier toutes les divinités, il peut avoir été placé tel un carcan, pour montrer que Set a été vaincu et enchaîné, et au lieu d'une parure on n'aurait là que l'attache de ses liens. »

Ainsi le collier, qui dans le chacal d'Anubis serait une parure, se métamorphose en carcan chez l'animal typhonien.

Après avoir donné toutes ces raisons pour prouver que l'emblème de Set n'est pas un chien, M. Daressy déclare qu'il s'en tient à ce qu'il a déjà dit, il y a quelques années, et que c'est un sanglier. « On n'a pas voulu le représenter au naturel, dit-il, pour ne porter point atteinte à la susceptibilité d'Horus. »

On comprendra que des arguments de cette valeur n'aient convaincu et ne pussent convaincre personne. Aussi dans le compte-rendu qu'il a fait de cette communication, le correspondant du *Journal du Caire* s'exprime-t-il de la façon sui-

1) Le chacal d'Anubis ne porte pas de collier. Pour bien marquer son caractère sacré, on place habituellement sur son cou une étroite bandelette dont les extrémités flottent en avant ; elles ne sont même pas attachées ensemble ; la partie antérieure du cou reste nue.



vante : « En un mot l'animal sacré de Set-Typhon est un *Canis lupaster maquillé*. Ce problème qui, depuis bientôt un siècle, n'a cessé d'exercer la sagacité des savants peut aujourd'hui, semble t-il, être considéré comme définitivement résolu. »

P. HIPPOLYTE BOUSSAC.

## APPENDICE

Dans les lignes qui précèdent, M. Hippolyte Boussac a montré avec beaucoup de méthode et de clarté les raisons qui forcent la grande majorité des archéologues et des zoologistes qui ont étudié cette question sans prévention, à admettre que l'animal sacré du dieu Set était un Chien domestique. M. Boussac dit avec raison que les artistes égyptiens ont « stylisé », suivant l'expression consacrée, une conformation naturelle que cet animal présente toujours, et qu'ils ont peu à peu exagérée : je veux parler de la saillie qui surmonte la *glabelle*, région de la face qui réunit le front aux os du nez, saillie devenue, par son exagération voulue, ce chanfrein busqué qui étonne dans les images du dieu Set. En outre, plusieurs de ces représentations montrent la queue frêle et recourbée « en trompette » qui est la caractéristique du Chien domestique. Quant à la saillie du front elle est très marquée sur un crâne de momie de Chien que Lortet et Gaillard figurent dans leur bel ouvrage sur la Faune momifiée de l'ancienne Égypte <sup>1</sup>.

Dans un travail publié il y a quelques années <sup>2</sup>, j'ai montré quelle était la signification de cette saillie du front chez le Chien domestique, tandis qu'elle est très rare, ou peu accen-

1) Lortet et Gaillard, *Faune momifiée de l'ancienne Égypte* (Archives du Musée d'Hist. nat. de Lyon, t. X, 1909). — Voyez p. 285, fig. 205, Crâne de Spitz égyptien d'Assiout, n° 101 ; le « Spitz » des Bédouins est un Chien « Loulou ».

2) Trouessart, *L'origine préhistorique du Chien domestique* (Revue des Idées, 15 juin 1911, p. 389), avec figures.

tuée, chez les Loups, les Chacals, et presque tous les Canidés sauvages.

Quant à la « stylisation » à laquelle je fais allusion plus haut, elle est habituelle chez les artistes de toutes les époques. — « Il est certain, disent Lortet et Gaillard, que les artistes anciens donnaient aux figurations des animaux sacrés la physionomie qu'ils devaient avoir d'après la tradition, plutôt que celle qu'ils avaient réellement » (*loc. cit.*, p. 293).

Les artistes modernes n'ont pas renoncé à cette coutume. Je n'en citerai qu'un seul exemple. Vers 1840, en Angleterre, on confiait à des peintres de talent le soin de faire le « portrait » du Cheval de course vainqueur du *Derby*, la principale épreuve du turf en Grande-Bretagne. Des reproductions de ces peintures, en lithographie coloriée, se voient encore de temps en temps à l'étalage des marchands d'estampes. Or, toutes ces images représentent un Cheval grêle et efflanqué dont on chercherait vainement le modèle sur un champ de course, car elles rappellent plutôt la silhouette d'un Lévrier que celle d'un Pur sang.

D<sup>r</sup> E. TROUOSSART.

Professeur au Muséum National  
d'Histoire Naturelle de Paris.



# REVUE DES LIVRES

---

## ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

---

**EDWARD CHIERA. — Lists of Sumerian personal Names**  
(University of Pennsylvania. The University Museum. Publications of the babylonian section. Vol. XI. *Lists of personal Names from the Temple School of Nippour*, n° 3, pp. 179-278; pl. LXXI-CIV. — Philadelphie, 1919.

Soixante-dix textes de Niffer et huit de Djoha, répartis en 35 planches, telle est la matière de ce troisième fascicule du onzième volume de l'Université de Pennsylvanie, consacré à la publication des listes de noms de personnes provenant des fouilles de Nippour. Les nouveaux documents contiennent tous des noms propres sumériens auxquels s'ajoutent parfois un syllabaire, un texte historique, une liste de mois ou une tablette mathématique (p. 270 et suiv.). L'auteur en a extrait une suite à peu près continue, maintes fois mutilée, d'environ 1.751 noms qu'il transcrit suivant le système adopté par Delitzsch.

Les noms propres sumériens sont tous, sans exception, de caractère religieux, soit qu'ils marquent une relation entre le fidèle et la divinité, soit qu'ils se présentent sous forme de louange exaltant un attribut spécial de quelque dieu. Les scribes de Nippour comme ceux de Lagash n'ont pas adopté de règles bien fixes dans l'établissement de leurs listes; dans les noms théophores, par exemple, les dieux ne se suivent pas selon un ordre déterminé. Cependant, il existe une certaine tentative de classification et Chiera a remarqué des groupements par association d'idées, identité des premiers ou des derniers signes, figure des signes, construction grammaticale.

Dans l'introduction l'auteur discute une assertion de Langdon d'après qui, dans les textes anciens, il n'est pas toujours facile de décider si un nom est à lire en sémitique ou en sumérien. Selon lui, au contraire, le problème est pratiquement résolu et le nombre des noms pour lesquels un doute peut subsister est extrêmement réduit. En principe, tout nom dont un des composants est akkadien doit se lire en akkadien : ce qui dans ce nom paraît être sumérien n'a qu'une valeur phonétique adoptée par les sumériens comme représentant le mieux le son à transcrire. Dans les noms formés d'un génitif, le premier élément est, en général, écrit idéographiquement, le génitif est dans la plupart des cas le nom d'un dieu ou d'un objet divinisé : ce nom divin est parfois exclusivement employé par les sumériens : Enki, Nanna, ou par les akkadiens : Ištar, Dagan, d'autres fois par les deux peuples : AN, EN-LIL, EN-ZU, mais il semble que, dans ce dernier cas, les anciens scribes avaient eu l'intention d'éviter toute confusion car les formules verbales akkadiennes sont toujours écrites phonétiquement et elles précèdent généralement le nom, tandis qu'en sumérien elles le suivent dans tous les cas.

Langdon avait constaté que certains noms sumériens sont matériellement extraits de la littérature et nombre d'entre eux d'ordinaire abrégés. Les tablettes de Niffer en apportent de nouvelles preuves. Parfois, c'est une sentence contenant un attribut d'un dieu, choisie telle quelle dans une liturgie ou un texte historique, et l'on hésite à y reconnaître un nom de personne ; parfois, on l'a fait précéder de *ur* « serviteur » ou de *nin* « dame » : *Ur-ni-bi-túg-azag-zu-a-lugal-bi-ir-sa-ra(?)-ra?*... « Serviteur de celui qui est revêtu de terreur, le pur qui à son roi... » Ce nom dont les derniers signes font défaut se trouve dans une tablette (27) dont un double (29) présente des formes abrégées : *Ur-ni-bi-túg*, dans ce cas-ci. Les abréviations, parfois multiples, ne reposent sur aucune règle, ce qui rend très difficile l'interprétation. Chiera cite en exemple *sib ša-azag-gi-pad-da* qui a donné lieu à *sib*, *sib-ša-azag-gi*, *ša-azag-gi*, *azag-gi*, *gi-pad-da* et *pad-da*. Un nom tel que *šeš-šeš* « le frère, le frère... », assez fréquent, est certainement incomplet ; *šeš-lù-ra* « le frère à l'homme... » suppose un verbe sous-entendu et *Lugal-mu* ne signifie pas « mon Roi », mais c'est une abréviation dans laquelle *mu* est le substantif « nom » car l'on trouve aussitôt après



*Lugal-mu-pad-da* « le Roi appelé par un nom... » de même qu'ailleurs on lit *dUtu-mu-pad-da*, où le titre divin *Lugal* est remplacé par le nom propre *dUtu* « dieu Soleil ».

Quelques noms méritent une mention particulière. A côté de *Lù-dNisaba* deux tablettes ajoutent *Lù-dd Nisaba*. Le double déterminatif divin serait, d'après Chiera un signe de duel. Quoiqu'il en soit, il est intéressant de noter qu'on l'a déjà très fréquemment constaté dans les légendes des cylindres à l'époque de la première dynastie babylonienne, mais seulement pour un dieu étranger, *dMAR-TU*, le dieu Amourrou, dieu de l'Occident.

*Lù-dra* se rencontre également sur deux tablettes entre *Lù-d Nina* et *Lù-dInourta* (Chiera transcrit *dNin-IB*); *Ur-dra* entre *Ur-dNina* et *Ur-dNanna*. L'auteur en conclut que *ra* est un nom divin comme *Nina*, *Inourta*, *Nanna* (p. 204, note 3), mais ceci paraît insuffisant pour faire abandonner la lecture usuelle *Lù-dingir-ra*, dans laquelle *ra* est considéré comme complément phonétique de *dingir*.

Plusieurs noms se présentent à la suite l'un de l'autre comme formés des mêmes signes. On trouve trois fois *Ur-UŠ*; quatre fois *IGI-GAR*; cinq fois *ama-GEME + IŠIB*. Chiera estime que ces formes abrégées proviennent de formes complètes différentes et propose d'utiliser pour l'idéogramme ses diverses valeurs; il lit : *Ur-uš*, *Ur-giš*, *Ur-guruš* pour le premier. Quand certains éléments géographiques se trouvent répétés, il en déduit, et non sans raison, qu'ils se rapportent à autant d'endroits distincts. *Lù-BAD<sup>ki</sup>* est inscrit trois fois sur diverses tablettes; *Lù-A-HA<sup>ki</sup>* et *Lù-IM<sup>ki</sup>* également trois fois. Thureau-Dangin a montré le même idéogramme s'appliquant à deux villes très éloignées l'une de l'autre : *UH<sup>ki</sup>* sert à désigner *Kesh* en Sumer et *Akšak* en Akkad.

La liste des noms sumériens extraits des nouveaux documents est suivie de deux indices relatifs au volume entier : le premier donne les noms de personnes dans l'ordre de l'alphabet latin; le second groupe, dans le même ordre, tous ceux où se rencontre le même nom divin.

Cette nouvelle publication de l'Université de Pennsylvanie fournit une bonne contribution à l'étude de l'onomastique sumérienne.

L. DELAPORTE.

D<sup>r</sup> G. CONTENAU. — **Trente tablettes cappadociennes.** Un vol. in-8° de V et 147 pages. — Paris, Paul Geuthner, 1919.

Sous ce titre modeste, le D<sup>r</sup> Contenau nous donne une étude qui aboutit à des conclusions importantes et pleines de promesses. Suivant le hasard des découvertes ou l'éclat de certaines thèses, on a vu passer au premier plan, tantôt les Sumériens, tantôt les Babylo-niens, tantôt les Arabes ou les Hittites. Les panbabyloniens ont été les plus agressifs, les panhittites les plus captivants et les panarabes les plus heureux. Ces derniers ont bénéficié d'un avantage certain : ils ne prétendent imposer — et pour cause — aucune civilisation déterminée comme source de toutes les autres, ils se contentent d'émettre un paradoxe : l'Arabie, siège du paradis terrestre et grand réservoir d'hommes. Dans ces combinaisons qui eussent semblé puériles si elles n'avaient servi de prétexte à de savants travaux, les Sémites de l'ouest disparaissaient ou à peu près, tout au moins en tant que facteur de civilisation à haute époque. Leurs traits les plus nets n'étaient que des emprunts tardifs. La déesse syrienne elle-même, dans son grand sanctuaire de Hiérapolis, était une déesse hittite.

Nous avons toujours protesté contre ces exagérations, ce manque de mesure dans des reconstructions hâtives, leur opposant, à défaut de trouvailles heureuses, la puissante originalité des cultes cananéens et amorrhéens que n'ont pu entamer les invasions égyptiennes, hittites, assyriennes ou perses, ni même la domination grecque et romaine. La Ba'alat-Gabal, citée dans les tablettes d'el-Amarna comme la grande divinité de Byblos, se retrouve environ mille ans plus tard identique à elle-même sur la stèle phénicienne de Byblos. Hadad, le grand dieu amorrhéen domine encore à l'époque romaine à Héliopolis comme à Hiérapolis. Il est à considérer aussi que les emprunts de termes religieux faits aux assyro-babyloniens, à haute époque, ne sont pas nombreux et sont largement balancés par les emprunts de ces derniers (voir RHR, 1919, II, p. 360-363).

Les critiques bibliques avaient cru pouvoir supprimer les Amor-rhéens en les confondant avec les Caqanéens et tirer de cette différence d'appellation un criterium pour la distinction des sources. Les textes assyriens ont redonné aux Amorrhéens leur physionomie



propre. Même M. Clay, réagissant contre les pansumériens, tend à accorder au pays d'Amurru une importance considérable. Les documents que publie le D<sup>r</sup> Contenau apportent de curieux renseignements sur des Sémites installés dans les régions occidentales en rapport avec les Amorrhéens.

Il s'agit des tablettes cappadociennes, ainsi appelées de leur lieu d'origine. L'intérêt de ces textes, de lecture souvent malaisée, est devenu très grand le jour où M. Thureau-Dangin a démontré qu'ils remontaient à la seconde moitié du troisième millénaire avant notre ère. Déjà l'écriture cunéiforme de ces textes offre des traits locaux, comme une tentative de simplification. Quant à la langue, c'est un assyro-babylonien dialectal où nombre de mots restent sans traduction soit qu'il s'agisse de racines sémitiques en usage seulement dans l'ouest, soit qu'il faille y reconnaître les termes d'une langue particulière. Le D<sup>r</sup> Contenau conclut : « Durant la deuxième moitié du troisième millénaire, vivait au pied du mont Argée une société ayant tous les caractères et les coutumes du monde sémitique contemporain, mais présentant cependant quelques particularités. Si la langue, par certains côtés (l'adoucissement des fortes, par exemple), rappelle plutôt le babylonien, l'onomastique est pour la plus grande partie assyrienne ». Et, en effet, les noms propres composés avec le nom du dieu Ašur (var. Ašir) sont extrêmement nombreux. De plus, l'année est déjà désignée par le nom d'un personnage important ou *limu*. Cette société est mêlée d'éléments étrangers, mais elle porte surtout la marque des sémites occidentaux, probablement des Amorrhéens. Après Ašur, les noms divins les plus fréquents sont Adad (idéogramme), Dagan, Aia, Ištar, Išhara, Zuin, Zabum et Kubim. A noter qu'on compte par semaines de cinq jours.

Ces tablettes ont trait à des opérations commerciales, beaucoup sont des contrats. Il est à remarquer, si tant est qu'on puisse tirer des conclusions fermes du petit nombre de textes encore publiés, que les transactions ayant le cuivre pour objet sont rares, ce qui n'est pas surprenant à cette haute époque; mais son usage confirme la chronologie établie. Avant la découverte de ces tablettes, on ne pouvait soupçonner qu'il ait existé à si haute époque, de l'autre côté du Taurus, une société sémitique organisée.

Ces Sémites, établis autour du mont Argée, étaient en contact au nord avec les Hittites, au sud-est avec le Mitanni.

René DUSSAUD.

---

L. PARETI. **Storia di Sparta arcaica** : P. 1. *Dalle origini alla conquista Spartana della Messenia*, Florence, 1917.

MM. De Sanctis et L. Pareti ont entrepris la publication d'une série d'ouvrages consacrés à l'antiquité, sous le titre *Contributi alla scienza dell' antichità*. Le tome II de cette collection, dû à la plume de M. L. Pareti, traite de l'histoire de Sparte pendant la période archaïque, c'est-à-dire des origines jusque vers le milieu du VII<sup>e</sup> siècle. Encore l'auteur laisse-t-il de côté tout ce qui concerne l'histoire intérieure de la cité spartiate, la constitution de Lycurgue, l'institution de l'éphorat, etc. Le volume est divisé en trois chapitres copieux : *Les populations pré grecques et pré doriques en Laconie*; — *L'invasion et la colonisation doriques*; — *Lacédémone et Sparte; la conquête de la Laconie et de la Messénie par Sparte*. En appendice, M. Pareti a étudié, sous le titre *Cyrène mythique*, toutes les traditions relatives à la fondation de Cyrène et à la colonisation de la Cyrénaïque.

M. Pareti est au courant des découvertes archéologiques qui ont, depuis un quart de siècle au moins, renouvelé l'histoire la plus ancienne du monde hellénique; il sait également toute la portée que l'on peut tirer de l'onomastique et de la toponomastique, de l'étude des dialectes, même parfois de l'anthropologie. Mais il nous paraît avoir une tendance excessive à tenir pour nulles et non avenues les traditions recueillies par les écrivains de l'antiquité. « Il n'est à aucun degré possible, écrit-il, que les Grecs des temps classiques aient possédé des renseignements dignes de foi sur les populations qui habitaient leur pays deux mille ans avant eux et trois mille ans avant la diffusion de l'écriture. » Une telle affirmation est bien tranchante. Les découvertes archéologiques, faites en Troade, en Beotie, en Argolide, en Crète n'ont-elles pas démontré, au contraire, que les traditions grecques sur Minos, sur la puissance crétoise, sur



la civilisation au temps de la guerre de Troie, sur Troie elle-même étaient bien loin d'être de pures inventions, de simples fantaisies, et qu'elles reflétaient la vérité historique? Le véritable esprit critique ne consiste pas à taxer d'ignorance les auteurs grecs ou latins, mais à confronter leurs affirmations, leurs récits, leurs thèses avec les données concrètes et certaines fournies par l'archéologie, l'épigraphie, la numismatique : or, plus de telles confrontations se multiplient, plus nous constatons combien sont parfois injustes les accusations d'ignorance portées contre les écrivains antiques. M. Pareti s'est donc privé, par son scepticisme exagéré, d'une source d'informations qu'il faut sans doute filtrer, mais qu'il ne nous paraît pas possible de négliger.

Dans cette histoire de Sparte archaïque, M. Pareti n'a fait qu'une place restreinte aux antiquités religieuses. Il reconnaît un caractère très archaïque aux cultes dont certaines pierres, certains arbres et certains animaux étaient encore l'objet à l'époque historique. Il montre fort bien comment la mythologie olympienne s'est superposée, plutôt que substituée, aux anciennes superstitions locales. Zeus Cappotas a succédé à une simple pierre, peut-être tenue pour tombée du ciel; les Dioscures ont pris la place, à Sparte ou à Therapnè, des *Dokana*, c'est-à-dire de deux troncs d'arbre équarris et reliés entre eux par deux traverses de bois. A Boeae, le culte d'un myrte est devenu le culte d'Artémis Soteira; ailleurs, la même déesse est surnommée Cyparissia, ce qui permet de penser à un culte antérieur du cyprès. Les cultes de Dionysos, d'Apollon, de Zeus, de Poseidon ont peut-être été substitués à des cultes thériomorphiques, cultes du chevreau, du bouc, du loup, du chien, du cheval, etc. M. Pareti n'a pas fait de ces cultes archaïques ni de l'évolution religieuse qui les a à peu près transformés une étude approfondie; il a seulement voulu chercher dans leur examen des indications sur les plus anciennes populations de la Laconie; mais il a vite reconnu qu'on ne pouvait fonder sur l'existence ou la survivance de tels cultes aucune certitude chronologique ni ethnographique.

M. Pareti place, dans l'histoire de la vallée de l'Eurotas, une période d'influence arcadienne avant l'arrivée des Doriens. C'est à l'influence arcadienne qu'il attribue la diffusion, en Laconie, des cultes de Poseidon, d'Artemis, de Zeus surnommé Lykaïos. Ici

encore, M. Pareli se contente de faire de brèves allusions à ces cultes.

C'est également le caractère des pages qu'il consacre aux cultes apportés par les Doriens. D'après lui, avant d'occuper la vallée de l'Eurotas, les immigrants Doriens étaient demeurés assez longtemps en Argolide. C'est de là qu'ils auraient apporté les cultes d'Apollon Karneios et d'Apollon Lykeios.

L'appendice, dans lequel sont examinées et discutées les traditions mythiques concernant la fondation de Cyrène, est un travail plus exclusivement religieux. M. Pareli s'efforce de déterminer les éléments multiples et divers qui ont contribué à la naissance de ces traditions ; il en précise l'époque et l'origine ; il discrimine ce qui appartient aux légendes les plus anciennes, ce qui a été ajouté par des poètes comme Pindare, Callimaque, Apollonius de Rhodes, etc., par des historiens comme Timée, Justin, Diodore de Sicile ; il essaie de reconnaître la tradition cyrénaïque, puis les additions originaires de Thera, de la Crète, de Samos, de Rhodes, enfin la tradition spartiate. La critique de M. Pareli est peut-être un peu subtile ; elle a du moins l'avantage de pénétrer au fond même du sujet.

Dans un Avertissement, placé en tête du volume, M. Pareli annonce une seconde partie, plus étendue, et qui doit comprendre, entre autres, un chapitre sur les « *Condizioni culturali et religiose* » de l'état spartiate à l'époque archaïque. Nous attendons avec impatience cette seconde partie.

J. TOUTAIN.

---

RENÉ DUSSAUD. — **Le Cantique des Cantiques.** *Essai de reconstitution des sources du poème attribué à Salomon.* (*Bibliothèque historique des religions*), Paris, Leroux, 1919, 128 pages.

Dans cet ouvrage très neuf et très personnel, M. Dussaud émet une hypothèse inédite sur la composition du célèbre poème hébreu.

Il en rejette — cela va sans dire — l'interprétation allégorique, qui n'a plus de défenseurs parmi les critiques indépendants, à part



quelques originaux qui y découvrent une allégorie politique. Il est d'accord aussi avec la majorité des commentateurs actuels pour reconnaître dans ce livre, non pas une œuvre dramatique, comédie ou opéra, destinée à être jouée sur un hypothétique théâtre juif, comme le voulait encore Renan, mais un recueil de morceaux lyriques. Seulement, tandis que les partisans de cette interprétation croient l'ouvrage formé d'un grand nombre de petites pièces détachées (M. Siegfried en compte 10, M. Haupt 12, Reuss 16, M. Budde 23), M. Dussaud estime que, abstraction faite de deux courts fragments (8, 11-12 et 8, 13-14), le livre ne renferme que quatre poèmes; mais ces quatre morceaux ont été entremêlés par un rédacteur; et c'est au critique à en rapprocher les *membra disjecta*. Au premier, qu'il appelle le *poème du roi*, il attribue 1, 4<sup>ba</sup>. 5-6; 8, 8-10; 1, 11-12; 2, 1. 5-7; 3, 6-8. 10-11; 6, 4-5<sup>a</sup>. 8-12; 7, 1-10; 1, 2-4. 9-10. Le second, qu'il intitule *poème du berger*, comprend 1, 7-8. 13-17; 2, 2-4<sup>a</sup>. 4<sup>b</sup>β. 6. Viennent ensuite un *premier poème du bien-aimé* (2, 8-17; 3, 1-4; 4, 1-5. 7. 9-16; 5, 1) et un *second poème du bien-aimé* (5, 2-16; 6, 1-3; 7, 12-14; 8, 1-2. 5<sup>b</sup>-7).

Voici comment M. Dussaud établit sa thèse : « Un fait ressort pour le lecteur non prévenu... : quelques parties du poème célèbrent les amours d'un roi, d'un Salomon plus ou moins légendaire, d'autres chantent les amours d'un berger. C'est ce que Jacobi avait nettement mis en lumière, mais les partisans de la théorie dramatique sont tombés dans l'erreur lorsqu'ils ont conclu à une rivalité entre les deux personnages... Aucun verset ne met en présence le roi et le berger... Puisque les situations n'ont aucun lien entre elles, les versets décrivant l'amour du roi pour une jeune fille, admise dans son harem, doivent pouvoir se séparer de ceux qui ont trait aux amours du berger. Si cette séparation est possible, l'hypothèse sera vérifiée. Or, le poème du roi se dégage facilement du reste du Cantique grâce aux caractères très nets que nous énumérons plus loin<sup>1</sup> : ... mention du roi ou de Salomon, intervention des femmes du harem, mention de la Sulammite, étalage du luxe de la cour<sup>2</sup> ».

Le poème du berger est « un bref dialogue, peut-être incomplet,

1) P. 16-17.

2) P. 35.

entre un berger et une bergère... Nous sommes loin du luxe de la cour et de ses habiletés de langage, nous ne sommes même plus dans une ville. La conversation des amants s'engage à l'ombre des cèdres et des cyprès, et leurs ébats ont pour théâtre le cellier<sup>1</sup> ».

Dans les deux autres poèmes « la jeune fille habite une ville et même une ville fortifiée<sup>2</sup> ». Ces deux pièces développent un même thème — la recherche du bien aimé par l'héroïne —, mais avec de notables différences.

Cette thèse, extrêmement intéressante, sera évidemment très discutée. Et on regrette que M. Dussaud ne l'ait pas justifiée plus amplement, qu'en particulier il n'ait pas par avance répondu à certaines questions qu'on ne manquera pas de lui poser, à des objections qu'on lui fera nécessairement.

Il n'explique, par exemple, nulle part à quel mobile a, selon lui, obéi le rédacteur en dispersant le « poème du roi » au milieu des autres pièces, au lieu de transcrire les quatre morceaux l'un après l'autre. On comprend fort bien pourquoi un historiographe, voulant raconter, par exemple, le déluge, a fait une mosaïque de ses sources : il admettait naturellement qu'il ne s'était produit qu'un événement de ce genre au temps de Noé ; il ne pouvait donc pas raconter deux fois de suite le cataclysme sous deux formes différentes. Mais il n'y avait pas, semble-t-il, les mêmes raisons pour fondre en un seul quatre chants d'amour.

M. Dussaud ne dit pas non plus pourquoi tous les passages du Cantique parlant d'un roi doivent nécessairement provenir d'un poème unique. Les Hébreux ont pu avoir — ils ont même certainement eu : voyez le psaume 45 — plusieurs pièces lyriques célébrant l'union d'un roi et d'une reine. M. Dussaud admet lui-même que les vers parlant de pâturage (2, 16 ; 6, 3) ne sont pas tous empruntés au « poème du berger » : pourquoi n'en aurait-il pas été de même pour ceux où il est question d'un roi, d'une cour, d'un harem ?

M. Dussaud compte apparemment, pour emporter la conviction du lecteur, sur l'impression d'unité que celui-ci ressentira en lisant les poèmes reconstitués, dans la traduction, à la fois élégante et

1) P. 60.

2) P. 65-66.



fidèle, qui termine le volume. Mais ici aussi il y aurait eu lieu de prévoir et de réfuter bien des objections.

Le lecteur occidental sera, je le crains, plus frappé du décousu de ces poèmes que de leur cohésion. Le lien entre 1, 6 et 8, 8-10 lui semblera bien extérieur; et il n'en découvrira aucun entre 8, 8-10 et 1, 11-12. Il est douteux qu'il soit satisfait de la suite des idées entre 2, 1 :

Je suis le colchique de Saron,  
Le lis de la vallée,

et le vers que M. Dussaud y enchaîne (2, 5) :

Réconfortez-moi avec des gâteaux de raisin,  
Rafratchissez-moi avec des pommes.

Réconforte-t-on les colchiques avec des gâteaux et les lis avec des pommes?

Le célèbre passage (7, 1-2), où l'on trouve d'ordinaire, depuis Wetzstein, une allusion à la danse de l'épée exécutée par la jeune épouse, doit être, d'après le contexte où le place M. Dussaud, un appel adressé par les femmes du harem à une concubine pour l'inviter à revenir de la chambre où elle s'est unie au roi (6, 11) et à « se laisser dévisager dans un déshabillé qui amène l'éloge de ses charmes »<sup>1</sup>. Cette scène étrange était-elle bien conforme aux mœurs israélites? M. Dussaud ne l'a pas montré, en dépit de sa remarque : « il faut se rappeler qu'en Orient les femmes assistent la jeune fille qui se marie »<sup>2</sup>. D'autant plus que pour notre critique, si nous le comprenons bien, il ne s'agit nullement dans ce poème de la célébration d'un mariage.

Ce qui déroutera également le lecteur, c'est de trouver dans plusieurs des pièces reconstituées par M. Dussaud des passages exprimant les désirs amoureux du jeune homme et de la jeune fille *après* d'autres qui supposent ces désirs déjà satisfaits (7, 8-10 après 6, 11; 7, 12-14 et 8, 1-2 après 6, 2-3).

Il sera déçu de retrouver dans le « premier poème du bien-aimé » la suite de propos incohérents qu'offre le texte traditionnel (2, 15 après 2, 8-14; 2, 16 après 2, 15; 3, 1-4, après 2, 17).

Sans doute, comme M. Dussaud le remarque avec raison à propos

1) P. 54.

2) P. 51.

de ce passage, l'absence de transition est un des caractères de la poésie orientale. « Ce sont nos habitudes d'esprit qui nous rendent sensibles à ce défaut. Même de nos jours, les Orientaux ne s'astreignent pas à ménager les transitions, surtout en poésie et par là, ils exigent de leur auditoire ou de leurs lecteurs un véritable effort d'imagination<sup>1</sup> ». Mais on conçoit que, dans ces conditions, les transpositions et reconstitutions suggérées par M. Dussaud ne semblent pas devoir s'imposer sans provoquer des doutes persistants et fort compréhensibles.

Sur un autre point important l'auteur se sépare de la plupart des interprètes actuels. Ceux-ci, depuis Wetzstein et surtout depuis le commentaire de M. Budde, admettent en général que les poèmes recueillis dans le Cantique étaient des chants nuptiaux, composés pour être exécutés au cours des réjouissances qui accompagnaient la célébration des mariages. M. Dussaud oppose à cette hypothèse des objections qui méritent la plus sérieuse attention. Voici l'une des plus frappantes. « Si le Cantique n'était qu'une collection de chants nuptiaux, comment admettre... que les anciens rabbins en aient complètement perdu le souvenir? Rabbi Akiba (mort en 135 ap. J.-C.) reproche à certains juifs de fredonner le Cantique dans les cabarets; il ne sait rien de son usage dans les cérémonies nuptiales<sup>2</sup> ».

Je me demande cependant si le mot qu'on traduit par « cabaret » et qui signifiait proprement « la maison du vin », ne désignait pas, en réalité, ici la maison où se célébrait le festin de noces. Le terme tout semblable de « maison de beuverie » (*bêt mištè*) paraît bien avoir ce sens dans un passage de Jérémie, celui où Dieu défend au prophète de prendre part aux deuils et aux réjouissances de son peuple : « Tu n'entreras pas, lui dit-il, dans une maison de beuverie, ... car je vais faire cesser en ce lieu..... »

Les cris de joie et les cris d'allégresse,  
le chant du fiancé et celui de la fiancée » (16, 8-9).

Le sens de « maison du festin (de noces) » conviendrait beaucoup mieux que celui de « cabaret » ou de « cellier » pour l'expression

1) P. 69.

2) P. 10-11.



« maison du vin » dans Cant. 2, 4. Si telle est la signification de l'anathème de Rabbi Akiba, les menaces de l'illustre rabbin tendraient plutôt à prouver que les vers du Cantique étaient effectivement chantés dans les festins de noces.

Il me paraît, du reste, difficile de contester que le cortège décrit 3, 6-11 et où le roi apparaît ceint d'une couronne de noces soit un cortège nuptial. Les nombreux morceaux où sont détaillés les charmes du jeune homme et ceux de la bien aimée rappellent de trop près les poésies sur le même thème qui font partie du rituel des noces syriennes d'aujourd'hui, pour n'avoir pas avec ces pièces une parenté directe.

L'hypothèse des chants nuptiaux a l'avantage de donner pour cadre aux poésies du Cantique un événement — le mariage avec ses sept jours de réjouissances — qui a certainement joué un grand rôle dans la vie du paysan juif comme dans celle du fellah syrien d'aujourd'hui.

J'avoue que je vois moins bien à quelle occasion et dans quel but aurait été composé le « poème du roi », tel que M. Dussaud le reconstitue et l'interprète. Quelques explications complémentaires eussent été, ici aussi, les bienvenues. Ce chant, nous est-il dit, célèbre « les amours d'un roi, d'un Salomon plus ou moins légendaire ». M. Dussaud ne le croit donc pas composé à l'occasion de l'union de Salomon et de la Sulammite; la date tardive qu'il assigne à la composition du livre s'y opposerait, du reste. Serait-ce donc une reconstitution historique? Mais les Israélites n'avaient pas l'habitude de cultiver l'histoire pour elle-même, pour le simple plaisir de ressusciter le passé; l'aventure d'Esther, que M. Dussaud invoque comme parallèle, est racontée pour expliquer et prôner la fête des Pourim. Dans quel but le poète aurait-il fait dialoguer Salomon, la Sulammite et les femmes du harem? — Ou bien le « poème du roi » serait-il, comme le Ps. 45, un épithalame composé en l'honneur des amours de quelque couple princier beaucoup plus récent et serait-ce par une fiction poétique que l'auteur peindrait ses héros sous les traits de Salomon — le type israélite de l'amant magnifique —, et de la Sulammite — l'idéal de la beauté féminine? Mais si les noms de Salomon et de la Sulammite ne sont que des fictions, pourquoi le rang royal attribué aux héros du poème ne serait-il pas, lui aussi, une convention poétique? De quel droit se refuser à admettre, avec

les partisans de l'interprétation nuptiale, que les Israélites, comme les Syriens d'aujourd'hui, comme les Arméniens de Cilicie, les Mongols et bien d'autres peuples<sup>1</sup>, traitaient les jeunes époux, quel que fût leur rang social, en roi et en reine<sup>2</sup>? Chez les Juifs de Russie, encore aujourd'hui, le jeune marié s'appelle « celui qui ressemble au roi » : *hâtân dômè lammèlèk*<sup>3</sup>.

J'inclinerais, pour ma part, à croire qu'une partie au moins des poésies du Cantique étaient des chants nuptiaux, les autres étant de simples poèmes d'amour qui ont, du reste, pu être exécutés aussi dans les festins de noces, comme l'accorde M. Dussaud.

Espérons qu'il reprendra ses deux thèses centrales pour les justifier plus en détail et peut-être les modifier sur certains points.

Mais quelque opinion que l'on doive adopter sur ces deux points, on lira avec autant de plaisir que de profit ce petit livre, où abondent les remarques fines ou ingénieuses, les rapprochements suggestifs avec les coutumes et les façons de penser de l'Orient moderne que l'auteur connaît si bien.

Il y a sur les clichés de la langue érotique juive, un chapitre excellent; M. Dussaud obéit très certainement à un sentiment juste lorsqu'il indique comme une des sources de ces images conventionnelles, les cultes naturistes qui ont donné naissance, entre autres, au mythe d'Echmoun-Adonis. Il aurait pu noter, à ce propos, que l'on voit poindre à l'horizon de la critique un nouveau système d'interprétation du Cantique : ce poème ne serait à entendre ni allégoriquement de l'amour de Dieu pour l'âme fidèle ou pour son peuple, ni au propre d'amours humaines, mais au propre des amours d'un dieu et d'une déesse; ce serait un chant mythologique<sup>4</sup>.

1) Cf. entre autres F. Macler, *Autour de la Cilicie*, Journ. Asiat., janv.-févr. 1916, p. 157-158; Tylor, *Civ. Prim.*, II, p. 364; A. van Gennep, *Les Rites de Passage*, p. 202.

2) On a proposé d'interpréter ainsi le ps. 45 lui-même (Louis-Germain Lévy, *La famille dans l'antiquité israélite*, Paris, Alcan, 1905, p. 160;) *Bible du centenaire de la Société Biblique de Paris*, III, 1 (1919), p. 44). Cependant l'auteur du ps. 45 a un souci des attributions politiques du roi qui fait défaut dans le Cantique.

3) Ch. Gomelsky, J.-H. Brenner, *poète de la misère du Ghetto et de l'idéologie juive moderne* (manuscrit), p. 52.

4) Erbt, *Hebraeer*, p. 196 ss.; Oswald Neuschotz, *Le Cantique des Cantiques et le mythe d'Osiris-Hetep*, Paris, Reinwald-Schleicher, 1914.



Dans la restitution fort judicieuse qu'il propose du texte primitif du Cantique, M. Dussaud a, avec raison, largement utilisé les indications de la métrique. Peut-être cependant a-t-il prêté aux poètes hébreux un souci de régularité un peu excessif dans la construction de leurs strophes.

Au début de son étude, il retrace l'histoire de l'interprétation du livre; et il relève avec raison le rôle de pionniers qu'y ont joué souvent des Français : l'explication dramatique se trouve déjà chez l'abbé Cottin (1662), et le rapprochement détaillé avec les cérémonies du mariage chez Bossuet. En lançant son intéressante hypothèse, M. Dussaud a ouvert un nouveau chapitre, — ou, à tout le moins, un nouveau paragraphe — dans l'histoire de l'exégèse de l'énigmatique petit livre : il ne nous déplaît pas que le premier nom qui s'y inscrit soit celui d'un savant français.

Adolphe Lods.

H. A. WALTER. — **The Ahmadiya movement.** Association Press, Calcutta; Humphrey Milford, Oxford University Press, 1918; 1 vol. in-18, 184 pages.

Ce petit volume fait partie d'une série nommée *The religious life of India*, publiée par J. N. Farquhar et Nicol Macnicol. L'auteur, H. A. Walter, est mort subitement de la grippe pendant l'impression; aussi les épreuves n'ont pu être complètement revues par lui, et les éditeurs ont donné le texte tel quel; mais la liste des *errata* montre que les quelques fautes qui ont échappé à l'attention du correcteur sont de faible importance.

Mirzâ Ghulâm Ahmad, fondateur de la secte des Ahmadiyya, est un de ces nombreux Mahdîs qui se sont déclarés tels au cours de l'histoire de l'islamisme, et prétendaient tous annoncer les temps révolus et l'approche de la résurrection. Il naquit à Qâdiyân, village du Pendjab, le 18 juin 1839, l'année même du décès de Randjit Singh, le célèbre chef des Sikhs. Il se vantait de descendre d'une famille noble de race mongole, émigrée de l'Asie centrale au cours du xvi<sup>e</sup> siècle, sous le règne de Bâbour, fondateur de la dynastie des Grands-Mogols de l'Inde. Son père, médecin indigène, le fit

entrer dans l'administration locale en qualité d'attaché au service du vice-commissaire britannique de Sialkot, et il séjourna quatre ans dans cette ville, où il fit la connaissance de missionnaires de l'Église écossaise qui eurent quelque influence sur la formation de son esprit. Au bout de ce temps, il donna sa démission et rentra dans sa famille, consacrant son temps à des études religieuses. Le 4 mars 1889, il déclara soudainement qu'il avait été l'objet d'une révélation divine, l'autorisant à réclamer le serment d'allégeance (*bai'at*) de ses disciples.

Il se disait à la fois Messie et Mahdi, ce qui lui mettait à dos *ipso facto* les musulmans orthodoxes et les chrétiens ; les premiers lui en voulurent encore plus quand il se posa en avatar de Kriçna. Pour défendre ses théories, il donna des conférences et publia, en anglais, une revue, *The Review of Religions*, dont la publication n'a pas été interrompue depuis lors (1892). Sa mort subite, le 26 mai 1908, à Lahore, n'entrava pas son action, car il s'était entouré de disciples dévoués qui continuèrent sa prédication.

Quelle était la doctrine que le rénovateur venait révéler au monde ? La base de sa croyance était que l'islamisme est la seule vraie religion, et que le Qorân est le seul livre révélé : pour lui, la Bible n'est qu'une collection de mythes, de fables et de contes à l'usage des femmes, tandis que le Qorân est pure philosophie, dégagée des mythes et des fables. Toutefois il se rapprochait des Çoûfis en admettant comme eux que la prière ne consiste pas dans la récitation mécanique de vaines formules, que le cœur doit y avoir sa part pour lui donner toute sa valeur ; que le salut de l'âme ne dépend pas uniquement de l'expression de la formule de l'unité de Dieu et de celle de la croyance que Mahomet est son envoyé. Le jeûne ne signifie pas seulement la privation de toute nourriture pendant un temps déterminé, mais celle de toute espèce de mal. La dîme aumônière n'a d'autre but que de montrer le détachement de l'homme des biens de ce monde ; le pèlerinage est un symbole qui signifie le dernier stade parcouru par l'amant mystique, épris de la Divinité, et les tournées rituelles autour de la Ka'ba sont l'emblème du sacrifice du cœur et de l'esprit dans la recherche du Bien aimé. Ce langage est familier à ceux qui ont étudié le développement du mysticisme dans le monde de l'Islam.

Il y a, dans la société musulmane de l'Inde, un sérieux mouve-



ment de réforme en faveur de l'abolition du voile des femmes et de leur séparation d'avec la société des hommes (ce qui est caractérisé communément par l'adoption du mot persan *perde* « voile » que les Anglais transcrivent *pardah*), de la modification des règles concernant la prière, le jeûne, le pèlerinage, et du rejet des plus récentes sourates du Qorân révélées à Médine. Ces idées ont de nombreux partisans dans des groupements tels que la *Muhammadan Educational Conference*, le collège d'Aligarh, l'*All-India Moslem League*, le *Nadwat-ul-Ulamâ* « Conseil des Savants » dont le centre est à Lucknow. Ghulâm Ahmed leur est délibérément hostile, et pousse l'observation des règles imposées par le texte sacré et la coutume du prophète jusqu'à prohiber sévèrement l'usage des boissons enivrantes et même du tabac.

S'il s'en tient ainsi aux préceptes fondamentaux de la religion musulmane, pourquoi le réformateur a-t-il quitté l'orthodoxie? C'est qu'il a recherché les causes du déclin actuel de cette croyance, et les a trouvées dans l'absence d'un réel enthousiasme, remplacé par une superstition ignorante et l'aveugle adoration des tombes des saints; dans la diminution du sentiment religieux en passant des pères aux enfants; dans un genre de vie qui met les adeptes de l'islamisme en dehors d'un contact intime avec les adhérents des autres religions : dans les fausses traditions du prophète qui circulent à travers les contrées de l'Islam et servent de base aux *fetwas* ou consultations juridiques des légistes. La dureté de cœur actuelle des musulmans les a rendus assoiffés de sang, comme on a pu le voir lors de l'assassinat, en Afghanistan, de deux néophytes de la doctrine des Ahmadiyya, en 1903.

La doctrine du *djihad* « guerre sainte » pouvait être embarrassante, car s'il la soutenait, Ghulâm Ahmed était exposé à des ennuis, voire à des poursuites, de la part du gouvernement britannique, désireux de maintenir la paix entre les sectateurs des diverses religions qu'abrite le *Union Jack*. La difficulté était que le Mahdi est annoncé comme destiné à conquérir le monde par le sabre, à anéantir les ennemis de la vraie foi, et par conséquent à poursuivre contre ceux-ci un énergique *djihad*. Ghulâm Ahmed s'est toujours prononcé contre cette compréhension vulgaire de la guerre sainte; il a proclamé que les vérités de l'islamisme devaient être prêchées par le raisonnement et en montrant des signes célestes (des miracles),

et que la guerre sainte devait être considérée comme prohibée « dans les circonstances actuelles. » Cela réservait l'avenir, et les contradicteurs du nouveau prophète ne manquèrent pas de le faire observer; mais pour l'instant, cela voulait dire que les Ahmadiyya se tiendraient tranquilles, et cette déclaration rassura le gouvernement. Ghulâm Ahmed peut aussi se féliciter d'avoir pu en toute liberté proclamé sa doctrine dans une province anglaise, sans avoir à craindre le sort tragique de ses deux adhérents, martyrisés en Afghanistan pour crime d'apostasie, comme on vient de le voir.

Bien qu'avatar de Krichna, Ghulâm Ahmed était hostile à toutes les ramifications de l'hindouïsme. Monothéiste, il ne comprit rien à la déification des forces de la nature. Il reproche à l'association de l'Ârya Samâj son ignorance des Védas, malgré les prétentions contraires des membres de ce groupement. Nanek, fondateur des Sikhs, attire davantage son attention : pour lui, c'était un musulman, car il enseignait une religion pure, dégagée de toute souillure. Le *tchold*, sorte de manteau, que portait ce réformateur sikh et qui est conservé à Dera Bâbâ Nânek, dans le Pendjab, lui rappelait le manteau de Mahomet. Comme l'on prétend qu'il fit le pèlerinage de la Mecque, c'était un point de contact de plus.

Le nombre des adhérents à la nouvelle secte s'est fort accru de nos jours, surtout dans le Pendjab, où le *Census* de 1911 indiquait 18.695 de ces sectaires, dont 10.116 hommes et 8.579 femmes; mais le mouvement s'est étendu en dehors de cette province, et l'on ne saurait aujourd'hui estimer à moins de 70.000 le nombre des Ahmadiyya qui vivent sur le sol de l'Inde. La communauté est placée sous la direction d'un comité (*Sadr-Andjuman*), dont le successeur de Ghulâm Ahmed, Hakim Nur-ud-dîn, se considérait simplement comme le serviteur et l'agent. Une scission suivit la mort de ce successeur du fondateur; un groupe d'Ahmadiyya de Qâdiân élut alors Mirzâ Bachîr-ud-dîn Mahmôûd Ahmed, tandis qu'un parti d'opposition fondait à Lahore un nouveau comité intitulé *Andjuman-i Ichd'at-i Islâm* « comité pour la vulgarisation de l'islamisme. ». C'est le premier de ces deux groupes qui est le plus actif et a envoyé des missionnaires qui ont fait pénétrer les idées nouvelles dans les provinces du Bengale, de Bihar et d'Orissa.

Cl. HUART.



Charles RENEL, professeur adjoint à la Faculté des Lettres de Lyon, directeur de l'Enseignement à Madagascar. — **Les amulettes malgaches** (*Ody* et *Sampy*). Tananarive, Imprimerie officielle, s. d., gr. in-8° carré, 249 pages, 17 pl. hors texte.

Ce volume constitue la première partie d'une importante monographie sur les amulettes malgaches. La seconde, qui paraîtra prochainement, sera un recueil de documents sur les *ody* et consistera, comme l'annonce l'auteur, en un répertoire alphabétique de près d'un millier d'amulettes, avec détails sur leur composition, leur usage et leurs rites; elle comprendra aussi un certain nombre de textes malgaches.

Dans la première partie, qui vient de paraître, M. Renel a fait un exposé aussi complet que possible du culte des amulettes. Presque tous les Malgaches, aujourd'hui encore, les utilisent : elles leur servent de médicaments, sont leur sauvegarde morale en les mettant à l'abri des maléfices, leur servent de défense matérielle en protégeant les villages contre les brigands, les moissons contre les orages, elles dispensent l'amour, la fortune, le bonheur. Ces talismans sont en rapport constant avec les arbres sacrés, et leur partie essentielle, leur *corps*, est toujours emprunté aux plantes; le reste est adjuvant, ornement ou accessoire, et consiste en perles de couleur, pièces de monnaies, petits ornements ou figurines, en argent ou en métal blanc, coquillages et objets de signification magique, par exemple du bois de pirogue, des dents de caïman, des serres d'oiseaux, de la terre prise à un tombeau, etc.

L'auteur fait ensuite la description des différentes catégories d'amulettes, *sampy* portés en collier ou en sautoir, *mohara* inclus dans des bouts de cornes de bœufs, etc.; il indique la manière de les préparer, de les consacrer et de s'en servir, et expose en détail les rites de toute espèce qu'on célèbre en leur honneur. Un chapitre est consacré aux *fady* ou interdictions; ces interdictions jouent un très grand rôle dans la vie religieuse des Malgaches et à toutes les amulettes sont attachés des *fady*, soit durables, soit provisoires, indiqués par la tradition, par des procédés divinatoires, ou tout simplement par le sorcier qui a vendu l'*ody*.

Enfin M. Renel fait un exposé historique de l'évolution chez les Hovas d'une catégorie spéciale d'amulettes, les *sampy*; en Imérina

ce mot a fini par s'appliquer uniquement aux amulettes importantes, protectrices du peuple et du roi, aux grands talismans « tribuaux », objets d'un culte en quelque sorte officiel dans tout le pays. Ce culte a été codifié par le célèbre roi Andrianampoinimerina sous une forme presque politique, et on peut dire qu'il a constitué une sorte de religion d'Etat dans le royaume hova depuis le commencement du xix<sup>e</sup> siècle jusqu'en 1869, date de son abolition à la suite de la conversion de la reine Ranavalona au protestantisme. Les *sampy* cessèrent à cette époque d'être des idoles ou des divinités officielles, mais plusieurs d'entre eux survécurent, en gardant leur prééminence sur les autres amulettes. M. Renel donne des détails intéressants sur deux de ces talismans tribuaux, qui sont encore l'objet d'un culte très fervent aux environs de Tananarive, parmi les populations nominalement converties au christianisme.

En résumé l'auteur de ce très consciencieux mémoire, déjà connu par de précédents ouvrages sur l'histoire des religions, n'a pas cherché à exposer une théorie nouvelle sur l'origine de ces dernières, ni à renforcer par les faits qu'il a observés l'une quelconque des nombreuses hypothèses présentées par les savants; il a évité volontairement la comparaison des croyances et des cultes malgaches avec les phénomènes religieux analogues chez d'autres peuples. Il a voulu simplement présenter un tableau aussi exact que possible des croyances et des rites relatifs au culte des amulettes; surtout il a décrit les rites les plus fréquents, ceux de tous les jours. Et les documents qu'il a utilisés sont presque tous originaux: ce sont d'abord ses notes et ses enquêtes personnelles, au cours de douze années de séjour à Madagascar et de fréquentes tournées exécutées en filanzane à travers toute l'île; ce sont aussi des renseignements, verbaux ou écrits, donnés en langue malgache par des indigènes; enfin, l'auteur a tiré aussi des documents intéressants de quelques formulaires manuscrits de sorciers malgaches, écrits en caractères arabes et en dialecte *antaimorona*.

Souhaitons, pour terminer, que M. Renel nous donne bientôt la suite promise de son excellente contribution à l'histoire des amulettes. Le présent volume est déjà une robuste pierre d'attente à l'œuvre de synthèse nécessaire du rôle religieux joué de tout temps par ces étranges préservatifs, chez les peuples de la terre entière.

Antoine CABATON.



Fernand MOURRET, professeur au séminaire de Saint-Sulpice. — **Le Concile du Vatican d'après des documents inédits.** — Paris, Bloud et Gay, 1919, in-12, 341 p., prix : 6 francs.

Les documents inédits utilisés dans ce livre sont des correspondances et des mémoires conservés aux archives de la Compagnie de Saint-Sulpice. D'après ce qu'on nous en cite, ils doivent être intéressants. Puissent-ils être mis un jour à la libre disposition des érudits ! On trouverait beaucoup à y glaner après M. Mourret, qui prend toujours l'histoire pour une servante de la théologie.

Considérant l'infailibilité du pape comme l'un des dogmes fondamentaux du catholicisme, M. Mourret est naturellement porté à tenir pour des esprits faux et mal informés ceux qui l'ont combattu. Le plus grand opposant, Doellinger, est surtout maltraité. L'auteur cherche à le dénigrer de mille manières. Il allègue que sa science fut « allemande ». Elle n'eut rien de particulariste. Il s'inspira toujours des grands érudits français, Launoy, Baillet, Tillemont, et des grands théologiens gallicans, de Bossuet principalement, qu'il mettait au-dessus de tous les autres. Loin de cacher sa dépendance de l'érudition française et de la théologie gallicane, Doellinger avait orné son appartement des portraits de leurs principaux représentants. M. Mourret dit encore que « le Docteur allemand, sec et froid », n'eut « rien de la tendresse, de la sensibilité de cœur » de Lamennais. Connait-il sa correspondance avec Anna Gramich ?

Les évêques, même opposants, qui furent amis de Saint-Sulpice, sont traités avec des égards particuliers. En présentant M<sup>sr</sup> Dupanloup, il lui attribue un « savoir singulièrement profond ». Le célèbre prélat eu certainement d'éminentes qualités, mais, en fait d'érudition, il ne posséda jamais que celle du Saint-Sulpice de son temps ; elle n'était pas profonde. Lord Acton, qui « fut très lié » avec lui (page 32), et qui était compétent, le déclara d'une ignorance « effrayante », *appalling*.

Après avoir édulcoré les controverses, M. Mourret idéalise la soumission des opposants. Pour plus de commodité, il ne mentionne aucun des ouvrages qui ont publié ou discuté les soumissions des opposants français. Par exemple, pour ce qui concerne l'archevêque de Paris, M<sup>sr</sup> Darboy, les pièces authentiques de sa correspondance qui éclairent le mieux ses sentiments ont été imprimées

intégralement dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*. M. Mourret se garde bien de la nommer. Juge-t-il donc, comme *l'Ami du Clergé*, que cette publication fut « malsaine » ?

Les erreurs de détail ne manquent pas. Le congrès vieux-catholique de Cologne n'eut pas lieu en 1870, mais en 1872. Reinkens ne fut pas évêque de Cologne, mais de Bonn ; « l'église catholique de Saint-Denis » à Paris n'était pas rue Saint-Jacques, mais boulevard Auguste-Blanqui.

L'ouvrage présente quelques hors-d'œuvre et quelques *obiter dicta* qui n'ajoutent rien à sa valeur historique. M. Mourret éprouve le besoin de dire que « M<sup>sr</sup> Pie était le fils d'un humble cordonnier de village ». On a parlé mystérieusement de la naissance du cardinal Pie comme de celle de M<sup>sr</sup> Dupanloup. Pourquoi M. Mourret croit-il devoir donner en passant la version orthodoxe de celle du premier, sans faire allusion à celle du second dont le secret a été, pour la première fois à ma connaissance, imprimé par Emile Faguet ? — Il se peut fort bien, comme le dit M. Mourret, que, « sans les blasphèmes de Renan et de son école, nous n'aurions peut-être pas eu les péremptoires déclarations des deux constitutions dogmatiques *Dei Filius* et *Pastor aeternus*. C'eût été assurément dommage. Est-ce une raison pour parler longuement de Renan, et de façon si discutable ? Il ne s'est pas mêlé du concile.

Comme il se peut que cet édifiant ouvrage ait une seconde édition, j'exprime le souhait qu'on l'enrichisse d'un index des noms propres.

Albert HOUTIN.



## NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

MARIO MEUNIER. — **Chants X, XI et XII des Dionysiaques de Nonnos de Panopolis**, traduction nouvelle avec avant-propos et notes, Paris, E. Figuière et Cie. — Les chants X, XI et XII des Dionysiaques de Nonnos, que Mario Meunier a choisis dans l'œuvre du poète de Panopolis pour les traduire en français, racontent l'épisode d'Ampelos, le héros légendaire qui fut, après sa mort violente, métamorphosé en vigne. Longuement développé, selon la mode de l'école Alexandrine, cet épisode témoigne de la fantaisie créatrice de Nonnos ; mais on n'y retrouve l'écho d'aucune croyance populaire, d'aucune superstition primitive. Il s'y révèle plus de rhétorique que d'inspiration. La traduction qu'en a donnée Mario Meunier se lit avec agrément. Elle est précise ; elle donne bien l'impression du style, à la fois aisé et recherché, de l'original ; elle en reproduit la souplesse, l'éloquence, parfois la préciosité.

Dans la jolie plaquette imprimée par l'éditeur Figuière, cette traduction est précédée d'un Avant-propos, où sont exposées la vie et l'œuvre de Nonnos. Peut-être Mario Meunier exagère-t-il un peu, lorsqu'il y parle du « génial auteur des Dionysiaques », lorsqu'il lui décerne le titre de « grand poète », lorsqu'il met en parallèle son génie et sa fantaisie avec « l'imagination luxuriante et grandiose qui rêve et chante dans le Ramayana ». Non, Nonnos est un poète de la décadence, habile, copieux, maître de son métier, mais sans originalité ni relief. Il n'est même pas comparable à un Apollonius de Rhodes, à un Callimaque, à un Ovide.

J. T.

Ch. ANDLER. — **Nietzsche, sa vie et sa pensée. I. Les précurseurs de Nietzsche**. Paris, Bossard, 1920, un volume 8° de 384 pages. — Ce beau volume est le premier d'une série consacrée à Nietzsche et dont les tomes suivants sont déjà annoncés sous les titres : II. La jeunesse de Nietzsche jusqu'ici l'affranchissement : III. Nietzsche et le pessimisme esthétique. L'étude sur les précurseurs de Nietzsche permet déjà de se rendre compte de ce que sera l'ensemble, admirablement informé et lucide, de l'ouvrage de M. Andler. L'éminent directeur des études germanistes en Sorbonne discerne chez Nietzsche la part de l'« héritage allemand » (Goethe, Schiller, Hölderlin (*Empedokles*),

Kleist (*Prinz von Homburg*), Fichte et Schopenhauer), l'influence des moralistes français (Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld, Fontenelle, Chamfort, Stendhal), l'action du cosmopolitisme contemporain (Jacob Burckhardt, Emerson).

La conception de l'histoire religieuse telle que se l'était faite l'auteur de *l'Origine de la Tragedie*, était, cela va sans dire, entachée de multiples *a priori*; encore est-elle chez lui assez cohérente et surtout d'un assez grand poids dans l'équilibre de son système pour qu'on n'en néglige pas l'analyse génétique. Le livre de M. Andler fournira des documents de premier ordre sur l'image que se faisait des mythes anciens l'ami d'Erwin Rhode, le disciple de Jacob Burckhardt. C'est à Burckhardt qu'il doit sa théorie du pessimisme dans la mythologie grecque primitive : les fables du monde préhomérique lui apparaissent comme remplies d'une amertume, d'une tristesse ténébreuse que recouvre mal la « sérénité », acquise par les Grecs de l'époque périclénienne grâce à un immense effort de leur volonté. M. A. montrera (sans doute dans le volume consacré aux « années d'apprentissage » de Nietzsche) en quoi a consisté l'influence de Creuzer sur l'étudiant de Bonn et de Leipzig, comment elle a préparé son idée d'une Grèce des origines féroce, funèbre, très voisine de l'Orient antique et de ses cultes sanglants.

L'influence d'Emerson a été l'une de celles « très vieilles et qui affleurent rarement à la conscience de Nietzsche, et qui pourtant furent très durables, quoique très méconnues ». C'est à Emerson qu'il a pris ce principe de critique appliqué au christianisme traditionnel qui le lui fait voir comme « un pur résidu historique, où est éteinte la flamme du sentiment originel ». De ce point de vue la doctrine nietzschéenne favorise par ses négations même un réveil du sens religieux dans le monde. M. Andler poursuit d'ailleurs plus loin encore son analyse de l'influence émersonnienne : « L'extase dionysiaque, dont Nietzsche fera l'analyse en parlant des Grecs, est-elle sans analogie avec l'extase chrétienne et avec cet énivrement artiste dont parle Emerson ? Nietzsche n'a besoin, pour être tout près de son devancier, que de renoncer à son rationalisme d'un temps et de retourner, en finissant, à sa croyance illusionniste des premiers jours (p. 365) ».

P. A.

L. H. JORDAN. — **Comparative religion. A survey of its recent literature.** Vol. I. 1900-1905. Oxford University Press. 1920. Un vol. in-8 de VIII-160 pages. — M. L. H. Jordan est l'auteur d'un volume intitulé « *Comparative Religion its Genesis and Growth* » qui a très utilement servi la cause de l'histoire comparée des religions en prouvant par l'éloquence des noms et des dates qu'elle n'est pas tard-venue, qu'elle peut se réclamer de toute une lignée de philosophes et de savants, puisque bien plus haut que John Spencer ou Alexander Ross, M. Jordan retrouve chez Origène (Περὶ Ἀρχῶν) ou dans l'*opus majus* de Roger Bacon les linéaments de la méthode compara-



tiste. Le livre dont il nous donne aujourd'hui une seconde édition montre les résultats au moins autant que les méthodes, et pour une période (1900-1901) qui a été exceptionnellement féconde, car c'est dans ce laps de temps qu'ont paru quelques-unes des œuvres les plus caractéristiques des Frazer, des Reinach, des Farnell, des Marett. En ce même decennium, plusieurs chaires d'histoire des religions ou des séries de lectures ont été instituées dans de grandes universités d'Europe et d'Amérique. En 1903 s'est tenu à Oxford le troisième Congrès d'histoire des religions qui a pris pour la méthode anthropologique appliquée aux origines religieuses tout l'aspect d'une sorte de solennité jubilaire, de consécration quasi unanime. Etant admis que M. Jordan envisage en même temps le gain spirituel et le gain scientifique de ce succès d'une méthode, son livre est utile, car il fournit des bilans ingénieux et précis.

P. A.

Chanoine Jules CHARRIER. — **Histoire du jansénisme dans le diocèse de Nevers.** — Paris, librairie Ed. Champion, 1920, in-8, 167 p. — Prix : 4 fr. — L'auteur de cet ouvrage, publié avec *l'imprimatur*, ne manifeste aucune sympathie pour les partisans du jansénisme. Il les appelle sans cesse « secte », « cabale », « révoltés ». Jamais il n'invoque, en leur faveur, de circonstances atténuantes. Par exemple, quand il montre les anciens Ordres (bénédictins, chartreux, dominicains) enclins au jansénisme, il ne rappelle pas, ce qui n'eût été que justice, que la doctrine de saint Augustin était traditionnelle chez eux et, par conséquent, devait les rendre adversaires des tendances nouvelles représentées par les jésuites. Il ne rappelle pas non plus que pour beaucoup de gens, prêtres ou laïques, le jansénisme était moins une théorie sur la prédestination qu'un idéal de religion austère, différent de celui des Casuistes. Sans jamais se lancer sur le terrain des idées, l'auteur, en prêtre orthodoxe, admet purement et simplement le fait que les jansénistes étaient des hérétiques, fauteurs d'une hérésie particulièrement odieuse.

Mais, se tenant toujours sur le terrain des faits, l'auteur représente ces hérétiques tels qu'ils furent, c'est-à-dire, en dépit de leur théologie bornée, fort estimables. « Au demeurant, dit-il, les jansénistes étaient pour la plupart de saintes gens. »

Après avoir raconté très agréablement, quoique d'une manière fort documentée, toutes les phases et tous les incidents du jansénisme dans ce diocèse, l'auteur consacre quelques pages particulièrement intéressantes à ses conséquences. Celle qui lui semble la plus claire de toutes, c'est que, sous l'influence du rigorisme janséniste, les fidèles cessèrent de fréquenter les sacrements. « D'étape en étape, dit-il, l'abandon des sacrements conduisit à l'abandon de toute pratique religieuse. » « La diminution et la perte de la foi devaient fatalement suivre celles des pratiques religieuses. » L'auteur étudie spécialement à

ce propos la circonscription auxerroise du diocèse actuel de Nevers, en notant que l'ancien diocèse d'Auxerre est un des pays de la France le plus profondément déchristianisés. Comme conclusion générale de son étude, M. Charrier reproduit en l'approuvant le jugement de M. Desdevises du Désert : « Les interminables querelles des molinistes et des jansénistes, des acceptants et des appelants, des visionnaires et des convulsionnaires, la chasse aux billets de confession finirent par tuer la foi dans le cœur d'un grand nombre d'hommes. Le bien réalisé par l'Église restait considérable dans le corps ecclésiastique, mais passait inaperçu, tandis que la niaiserie et l'extravagance s'épalaient au grand jour, et plus d'un homme raisonnable haussait les épaules devant les invectives des deux partis en se disant : Ces gens-là sont aussi fous les uns que les autres. »

A. HOUTIN.

George TYRRELL's *Letters*, selected and edited by M. D. Petre. — Londres, Fisher Unwin, 1920, in-8, XIX-301 pages; prix : 16 sh. net. — Après avoir rendu à tous ceux qui s'intéressent aux questions religieuses ou philosophiques le service de publier l'Autobiographie du Père Tyrrell et de la compléter par une biographie, Miss Maude Petre met à leur portée une anthologie de sa correspondance. Les lettres qu'elle édite sont au nombre d'environ cent cinquante et furent adressées à une soixantaine de correspondants. Elles s'espacent de juillet 1897 à juillet 1909, couvrant ainsi les douze dernières années de la vie de l'auteur. Miss l'etre a réparti ces documents sous une quinzaine de rubriques : religion, mysticisme, morale, littérature, etc. Comme divers sujets sont souvent traités dans une seule lettre, cette division semble arbitraire. D'autre part, l'ordre chronologique aurait eu l'avantage de mieux montrer l'évolution psychologique de l'auteur. Un index des matières et des noms propres aurait pu aussi faciliter avantageusement les recherches.

Les lettres publiées sont remarquables au point de vue philosophique et littéraire. Par certaines coupures qui y sont pratiquées, on devine qu'elles présenteraient aussi un grand intérêt pour l'histoire ecclésiastique contemporaine. On ne peut que souhaiter que Miss Petre prépare une édition de la correspondance générale de Tyrrell, quitte à ne la publier que beaucoup plus tard. Avec son autobiographie si curieuse, les lettres de Tyrrell seront son plus solide titre de gloire devant la postérité. Ses livres, gênés d'abord par la nécessité d'obtenir l'*imprimatur* et plus tard par des procédés de tactique, sont quelque peu obscurs et ne dureront guère. Il vitra dans des pages écrites seulement pour quelques amis.

A. HOUTIN.



# CHRONIQUE

---

## Enseignement de l'Histoire des Religions à Paris en 1920-1921.

Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études.

### I. A l'Ecole des Hautes-Etudes, Section des Sciences religieuses.

**M. Mauss** : Les formes primitives de la poésie religieuse, les lundis à 10 heures 1/4. — Études sur l'organisation politique et religieuse en Mélanésie, les mardis à 10 heures 1/4.

**M. G. Raynaud** : La religion et la magie en Moyenne Amérique, les vendredis et samedis à 4 heures 1/2.

**M. Zeitlin** fera quelques leçons sur les antiquités du Vénézuëla.

**M. Granet** : Le deuil dans l'ancienne Chine, les mardis à 4 heures. — Textes relatifs aux deuils, les mardis à 5 heures.

**M. Masson-Oursel** : Explication du Vimçakakârikâprakaraṇa de Vasabandhu, les mardis à quatre heures. — Études de philosophie indienne, les mardis à 3 heures.

**M. Moret** : Textes relatifs à l'extension des droits religieux aux différentes classes sociales en Égypte, les mardis à 2 heures. — Exercices pratiques, les mardis à 3 heures.

**M. Fossey** : La cosmogonie babylonienne. Explication de textes, les mardis et les jeudis à 5 heures.

**M. M. Vernes** : Examen comparatif des quatre évangiles, les mercredis à 3 heures 1/4. — Recherches sur l'introduction des rites étrangers en Israël et en Judée au temps des rois. Explication du livre d'Ezéchiel, les lundis à 3 heures 1/4.

**M. M. Liber** : Le Christianisme et les chrétiens dans la littérature rabbinique, les lundis à 10 heures. — Explication critique du traité Aboda Zara (Des Païens) dans le Talmud palestinien, les lundis à 11 heures.

**M. Cl. Huart** : Explication du Coran à l'aide du Commentaire de Tabari (ch. VII), les lundis à 4 heures 1/2. — La mystique persane d'après le Methnewi de Djelal-eddin-Roumi 3<sup>e</sup> livre), les mercredis à 4 heures.

**M. Toutain** : Les plus anciens cultes romains et leurs principaux rites, d'après les découvertes et les publications récentes, les jeudis à 3 heures. —

Les divinités et les cultes des eaux et forêts dans la Grèce antique, les vendredis à 5 heures.

**M. Hubert** : Examen des monuments gallo-romains, les jeudis à 10 heures.  
— Traces de la religion celtique dans les romans du cycle d'Arthur, les jeudis à 11 heures.

**M. De Paye** : Explications des Homélies d'Origène sur Jérémie, les lundis à 4 heures 1/2. — Le pensée chrétienne au III<sup>e</sup> siècle, les Gnostiques et Origène, les jeudis à 9 heures 1/4.

**M. Monceaux** : La *Chronique* de Sulpice Sévère, les lundis à 2 heures. — L'épigraphie chrétienne de la Gaule (Rive gauche du Rhin), les mardis à 10 heures 3/4.

**M. Millet** : Les monuments du Mont Athos, les jeudis à 2 heures 1/2. — Études pratiques d'archéologie, d'épigraphie et de diplomatique, les samedis à 9 heures 1/2.

**M. Picavet** : La doctrine de la prédestination de Saint-Paul à Jean Scot Erigène et à Jansénius, les jeudis à huit heures. — La théologie de saint Thomas d'Aquin et celle de Roger Bacon, les jeudis à 4 heures 1/2.

**M. P. Alphandéry** : Les théoriciens de la Croisade, les lundis à 3 heures 1/2. — Études sur le prophétisme dans le moyen âge latin : Le prophétisme au XV<sup>e</sup> siècle, les vendredis à 3 heures 1/2.

**M. R. Génestal** : La dégradation des clercs et le Privilegium fori, les vendredis à 8 heures 1/2. — L'Église et les puissances laïques à l'époque carolingienne, les vendredis à 9 heures 1/2.

**M. Lacroix** : Fénelon, les samedis à 3 heures (pendant le second semestre seulement).

**M. Ed. Dujardin** : Questions relatives aux Églises chrétiennes du I<sup>er</sup> siècle, les mercredis à 5 heures.

## II. A l'Ecole des Hautes Etudes. Section des Sciences historiques et philologiques.

**M. Bémont** : L'Église anglicane et les sectes religieuses en Grande-Bretagne au XVIII<sup>e</sup> siècle, les vendredis à 10 heures.

**M. Clermont-Ganneau** : Archéologie hébraïque, les samedis à 3 heures 1/2.

**M. Bourguet** : Explication et discussion du Livre X de Pausanias : Le sanctuaire d'Apollon, les mardis à 3 heures.

**M. Mayer Lambert** : Explication du livre de Josué, les mardis à 3 heures. — Explication du livre de Jérémie, les mardis à 4 heures.

**M. Isidore Lévy** : Les royaumes d'Israël et de Juda, les vendredis à 2 h. 1/4.

**M. Psichari** : Commentaire philologique de l'Épître aux Romains, les lundis à 2 heures 1/2.

**M. Serruys** : Le texte de la *Chronique* d'Eusèbe, les mardis à 5 heures.



III. *Au Collège de France.*

*M. A. Loisy* : La tradition évangélique, les lundis et samedis à 10 heures 1/2.

*M. Massignon* : L'ordre social musulman d'après-guerre, les mercredis à 10 heures 1/2.

*M. Capitan* : Les rites funéraires des anciens Péruviens, les mercredis et samedis à 5 heures.

*M. Foucart* : Les concours lyriques et dramatiques des Dionysia, les vendredis à 1 heure 3/4.

*M. Monceaux* : La correspondance et les polémiques de saint Jérôme pendant les derniers temps de son séjour à Rome, les lundis à 3 heures 1/2. — Explication du 4<sup>e</sup> livre des Confessions de saint Augustin, les mardis à 9 heures 3/4.

IV. *A la Faculté des Lettres.*

*M. Guignebert* : Introduction à l'étude de l'antiquité chrétienne, les vendredis, à 4 heures. — Lecture du Nouveau-Testament, les mardis à 2 heures.

*M. Jordan* : Les états censiers et vassaux du Saint-Siège au moyen âge, les jeudis à 4 heures.

*M. Lods* : Histoire de la religion d'Israël — les origines, les lundis à 8 h. 1/2.

*M. Mâle* : L'enfance et la vie publique de Jésus-Christ dans l'art du moyen âge, les mercredis à 9 heures.

*M. Pernot* : Explication linguistique de l'Évangile selon saint Marc, les mercredis à 11 heures.

*M. Thomas* : Explication de l'ancien poème provençal sur Sainte-Foi d'Agen, les mercredis à 3 heures. — Explication de la vie de saint Alexis, les mercredis à 4 heures 1/4.

Nous donnerons le programme des conférences dominicales du Musée Guimet aussitôt qu'il nous sera parvenu.

## SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

*Séance du 30 octobre 1920.*

La séance est ouverte à 4 1/2. M. Ed. Pottier préside.

Présents : M<sup>lle</sup> M. Brunot, MM. Pottier, Alphandéry, Bémont, Brunet, Carcassonne, Choublier, Cordier, R. Dussaud, Geuthner, Goguel, Guignebert, Huet, Kindberg, Mayer Lambert, Lebègue, Lods, Macler, Ort, Pommier, Rébelliau, Sidersky.

Excusés : MM. Barrau-Dihigo, Toutain.

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance du 26 juin qui est adopté sans observation.

Le Président fait un exposé des publications scientifiques récentes dues à des membres de la Société Ernest Renan. Il signale successivement l'*Essai psychologique sur Jésus-Christ*, d'Ernest Renan, publié par M. Jean Pommier dans la *Revue de Paris* du 15 septembre — le *Texte Arménien de l'Evangile d'après Matthieu et Marc*, thèse pour le doctorat ès-lettres brillamment soutenue par M. Macler. M. Macler a en outre réussi, malgré les difficultés des temps, à fonder avec M. A. Meillet une Société des Études arméniennes qui publie un important bulletin. Le Président présente également la revue *Syria* créée par M. Dusaud et dont deux fascicules ont déjà paru — et l'article de M. Alfred Loisy *Du rôle et de l'avenir des Sciences religieuses* publié par l'*Union pour l'action morale*.

Aux ouvrages énumérés, M. Sidersky ajoute l'étude de M. Ad. Lods sur *l'Ecole de Strasbourg*, paru dans la *Revue de l'Histoire des Religions* de Mars-Avril 1920 — et M. Guignebert le livre de M. Alfred Loisy sur *le Sacrifice*.

Le président donne ensuite la parole à M. MAYER LAMBERT pour une communication intitulée :

### **Quelques observations sur le caractère littéraire des Prophètes.**

On sait que la Bible hébraïque se divise en trois parties : Pentateuque, Prophètes, Hagiographes. Les Prophètes eux-mêmes se divisent en deux groupes, que, à la suite de la première édition imprimée, on appelle Premiers et Derniers Prophètes. Le premier groupe comprend les livres de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois, qui sont, en réalité, la continuation du Pentateuque et qui, avec ce livre, ne formaient primitivement qu'un seul ouvrage historique, allant de la création du monde à la destruction du premier temple. Le second groupe comprend Isaïe, Jérémie, Ezéchiel et les douze petits Prophètes, qui tous contiennent des prédications ou des prédictions concernant Israël ou les nations. En fait, la Bible hébraïque se divise donc en trois parties, dont l'une forme un seul ouvrage, la seconde est un recueil d'écrits similaires, la troisième (les Hagiographes) comprend, au contraire, des écrits de genres très différents : lyrique (Psaumes, Cantique, Lamentations), gnomique (Proverbes), philosophique (Job, Ecclésiaste), historique (Ruth, Esther, Esdras, Néhémie, Chroniques), apocalyptique (Daniel).



Les Derniers Prophètes, comme nous venons de le dire, forment un recueil d'écrits appartenant à un genre spécial, bien que ce genre comprenne de nombreuses variétés, et, si on voulait comparer ce recueil à autre chose dans la Bible, ce serait, par exemple, au recueil des Psaumes, qui embrasse une collection d'écrits du même genre et provenant d'auteurs divers. Or, il ne viendrait à l'idée de personne d'étudier individuellement le caractère littéraire de chaque psaume sans se préoccuper de la collection entière. C'est pourtant ce que font les exégètes avec le recueil des Prophètes : Tandis qu'ils parlent du prophétisme en général, en exposent l'histoire et le développement, ils considèrent séparément chaque livre prophétique, quand il s'agit d'en déterminer les particularités littéraires, sans s'apercevoir que certains problèmes intéressent tout le recueil. Nous voudrions montrer par quelques exemples qu'il serait bon d'employer une autre méthode.

Si l'on demandait à l'auteur d'un Commentaire ou d'une Introduction à la Bible : « Les Prophètes sont-ils écrits en vers ou en prose ? » il serait sans doute embarrassé pour donner une réponse précise. M. Lods a dernièrement montré devant notre Société que la poésie biblique a des critères très nets et que, certains morceaux mis à part, on peut sans hésiter déclarer que telle page est en vers, telle autre en prose. S'il y a des morceaux douteux c'est que, le texte en étant altéré, on ne sait si on doit les corriger pour leur restituer la régularité rythmique ou chercher des rythmes inconnus ou simplement y voir de la prose. Mais, en général, le caractère des écrits poétiques est net. On a donc le droit de se demander dans quelles conditions la littérature des Prophètes est poétique ou prosaïque.

A cette question on doit, selon nous, faire la réponse suivante : Le caractère poétique ou prosaïque dépend tantôt du genre, tantôt de l'auteur. C'est, d'ailleurs, un fait qui se retrouve dans la plupart des littératures.

Le genre de prédication exerce une grande influence sur le style. On peut distinguer plusieurs genres principaux dans les écrits des Prophètes, à savoir : *lyrique*, *oratoire*, *narratif*, *juridique*. On nous permettra d'en citer quelques spécimens.

Le genre *lyrique* comprend : 1° des exhortations, p. e. :

« Lavez-vous, purifiez-vous; enlevez de devant mes yeux la

méchancelé de vos actes; abstenez-vous de mal agir. — Apprenez à faire le bien; recherchez la justice; redressez les torts; jugez pour l'orphelin, plaidez pour la veuve. — Allez donc et discutons, dit le Seigneur. Si vos péchés sont comme l'écarlate, blanchiront-ils comme la neige? S'ils sont rouges comme le vermillon, deviendront-ils comme la laine? Si vous consentez à obéir, vous jouirez des biens de la terre. — Si vous refusez et vous révoltez, le glaive vous dévorera, car la bouche du Seigneur a parlé. » (Is. I, 16-20).

2° Des lamentations, p. e. :

« Pourquoi seriez-vous encore frappés, augmenteriez-vous la douleur? Toute tête est malade et tout cœur souffrant. — De la plante des pieds jusqu'à la tête il n'y a pas d'endroit sain : ce ne sont que meurtrissures, blessures et plaies ouvertes, qui n'ont été ni pansées, ni bandées ni adoucies par l'huile. — Votre pays est désolé, vos villes sont incendiées, votre sol, devant vous, les étrangers le consomment et c'est un désert comme la région bouleversée de Sodome. — La fille de Sion est restée comme une cabane, comme une hutte dans une melonière, comme un poste de guetteur. — Si le Seigneur Sebaot ne nous avait laissé un reste, nous aurions été pareils à Sodome, nous aurions ressemblé à Gomorrhe. » (Is. I, 5-9).

3° Des louanges à Dieu, p. e. :

« Et tu diras en ce jour-là : Je te rends grâces, ô Seigneur, car après t'être irrité contre moi, ta colère s'apaise et tu me consoles. — Voici le dieu de mon salut; j'ai confiance et n'ai pas peur, car Yah est ma force et ma gloire; il a été mon secours. — Et vous puiserez de l'eau avec joie aux sources de la victoire. — Et vous direz en ce jour-là : Remerciez le Seigneur; invoquez son nom, faites connaître ses exploits dans les nations; proclamez que son nom est sublime. — Chantez le Seigneur, car il a accompli des exploits. Que ceci soit publié dans toute la terre! — Sois dans l'allégresse et jubile, habitante de Sion, car il est grand au milieu de toi, le saint d'Israël. » (Is. XII, 1-6).

4° Des prières, p. e. :

« Regarde du ciel et vois du séjour de ta sainteté et de ta splendeur. Où sont ton zèle et ta puissance? Le tressaillement de tes entrailles et ta pitié se sont arrêtés pour nous. — Car tu es notre père : Abraham ne nous connaît plus et Israël ne nous distingue plus. C'est toi, Seigneur, notre père, ton nom est depuis toujours



notre libérateur. — Pourquoi nous écarteres-tu de tes voies, rends-tu notre cœur rebelle à ta crainte ? Reviens en faveur de tes serviteurs, les tribus de ton héritage ? » (Is. LIII, 15-17).

Le genre *oratoire* renferme : 1° des promesses ou des menaces aux individus, à Israël ou aux nations étrangères, p. e. :

« L'ange du Seigneur avertit Josué en ces termes : Ainsi a dit le Seigneur Sebaot : Si tu marches dans mes voies et si tu gardes mon observance, toi aussi tu jugeras ma maison et tu surveilleras mes parvis, et je te donnerai le droit de marcher parmi ceux qui se tiennent ici. » (Zach., III, 6-7).

« Ainsi a dit le Seigneur Dieu Sebaot : Va, viens chez cet intendant, vers Chebna, qui dirige le palais : — Qu'as-tu à faire ici et qui est à toi ici, pour que tu te sois taillé ici un tombeau ? Toi qui te tailles dans la hauteur ton sépulcre, et te cisèles dans le rocher une demeure, — Voici que le Seigneur va te transporter comme transporte un homme et t'enveloppera. — Il t'enroulera comme on enroule une pelote et [te lancera] comme une boule dans un pays aux vastes espaces. Là tu mourras et là seront tes chars de gloire, toi qui seras la honte de la maison de ton maître. — Je t'enlèverai à ton poste et je te renverserai de ta place. » (Is. XXII, 15-19).

« C'est pourquoi, a dit le Maître, Seigneur Sebaot, le puissant d'Israël : Oh, je veux tirer satisfaction de mes adversaires et me venger de mes ennemis. — Je ramènerai ma main vers toi ; j'éliminerai dans le creuset tes scories et j'écarterai tous les alliages. — Je rétablirai tes juges comme autrefois et tes conseillers comme auparavant. Ensuite tu seras appelée la ville d'équité, la cité loyale. — Sion sera rachetée par la justice et ses rapatriés par la vertu ». (Is. I, 24-27).

« Annoncez dans Juda et proclamez dans Jérusalem, en disant : Sonnez du cor dans le pays. Criez à pleine voix et dites : Réunissez-vous et rentrons dans les villes fortes ! — Dressez une perche vers Sion ; réfugiez-vous, ne vous arrêtez pas, car je vais amener du Nord un malheur et une grande ruine. — Le lion est monté de son fourré et le destructeur des nations est parti ; il est sorti de son endroit pour réduire ton pays en désert. Tes villes seront désolées, n'ayant plus d'habitants » (Jér., IV, 5-7).

« Oracle contre l'Égypte : Voici que le Seigneur, chevauchant un nuage rapide, va venir en Égypte. Les divinités égyptiennes trem-

bleront devant lui et le cœur des Égyptiens fondra dans leur sein. — Je mettrai aux prises les Égyptiens entre eux, et l'un combattra avec son frère, avec son prochain, une ville avec l'autre et un royaume avec l'autre. — L'esprit de l'Égypte s'évanouira et je détruirai ses plans. On consultera les dieux, les devins, les nécromanciens et les sorciers. — Et je livrerai l'Égypte au pouvoir d'un souverain sévère, et un roi impérieux les gouvernera. Parole du maître le Seigneur Sebaot (Is. XIV, 1-4).

2° des reproches, p. e. :

Écoutez, cieux, et prête l'oreille, terre, car le Seigneur a parlé : J'avais élevé et éduqué des enfants et ils se sont révoltés contre moi. — Le bœuf connaît son possesseur et l'âne la crèche de son maître. Israël ne sait pas, mon peuple ne distingue pas. — O nation pécheresse, peuple chargé de fautes, race de malfaiteurs, enfants corrompus ; ils ont abandonné le Seigneur, outragé le Saint d'Israël ; ils se sont rejetés en arrière. » (Is. I, 2-4.)

3° des réflexions morales, p. e. :

« Félicitez le juste de son bonheur, car il jouira du fruit de ses actions. — Appelez le méchant malheureux, car il sera traité selon ses œuvres (Is. III, 10-11).

Le genre *narratif* s'applique 1° à des actes symboliques, p. e. :

« Et toi, fils de l'homme, prends-toi une brique et tu la placeras devant toi et tu y dessineras une ville, Jérusalem. — Tu en feras le siège et tu dresseras contre elle un rempart et tu y étendras une chaussée. — Tu mettras contre elle des camps et tu placeras tout autour des béliers. — Et toi, prends-toi une poêle de fer et tu la mettras comme un mur de fer entre toi et la ville ; tu dirigeras ta face vers elle ; elle sera investie et tu l'assiégeras ; c'est un symbole pour la maison d'Israël » (Ez. IV, 1-3).

2° à des récits figurés, p. e. :

« Et je fis paître le troupeau de boucherie pour le marchand de moutons et je me pris deux bâtons : J'appelai l'un « agrément » et l'autre « liens » et je fis paître le troupeau. — J'exterminai les trois pasteurs en un mois. Mon âme se dégoûta d'eux, et leur âme à eux aussi me dédaigna » (Zach. XI, 7-8).

3° à des paraboles, p. e. :

« Je veux chanter pour mon ami le chant de mon ami à sa vigne : Mon ami avait une vigne dans un côteau au sol gras. —



Il la bêcha, en ôta les pierres, y planta des ceps de choix ; il y bâtit une tour, y tailla une cuve. Il espérait qu'elle produirait des raisins ; or, elle produisit des fruits sauvages » (Is. V. 1-2).

4° à des visions, p. e. :

« L'année de la mort du roi Ouzias, je vis le Seigneur siégeant sur un trône haut et élevé, et ses pans remplissaient le temple. Des séraphins se tenaient au-dessus de lui ; chacun avait six ailes, dont deux lui cachaient la face, deux lui couvraient les pieds et deux lui servaient à voler. — L'un appelait l'autre et disait : Saint, saint, saint est le Seigneur Sebaot, toute la terre est remplie de sa gloire. — Les montants des seuils s'ébranlèrent à la voix de celui qui appelait et le temple se remplit de nuée. » (Is. V, 1-4).

5° à des récits concernant le prophète ou le peuple, p. e. :

« Les prêtres, les prophètes et tout le peuple entendirent Jérémie prononcer ces paroles dans la maison de Dieu. — Et quand Jérémie eut fini de dire tout ce que le Seigneur lui avait ordonné de communiquer à tout le peuple, les prêtres, les prophètes et tout le peuple le saisirent en disant : Tu dois mourir ! — Pourquoi as-tu prédit au nom du Seigneur : « Comme Silo sera le temple et la ville sera ruinée et inhabitée » ? Tout le peuple s'assembla contre Jérémie dans la maison du Seigneur. — Les princes de Juda apprirent ces faits. Ils montèrent du palais au temple et siégèrent à l'entrée de la porte neuve du Seigneur. » (Jér. XXVI, 7-10).

« Au temps d'Achaz, fils de Jotam, fils d'Ouzias, roi de Juda, Resin, roi d'Aram, et Peqah, fils de Remalyahou, roi d'Israël, montèrent contre Jérusalem pour l'attaquer, mais ils ne purent en triompher. — On raconta à la maison de David qu'Aram s'était joint à Ephraïm et son cœur et le cœur de son peuple tremblèrent comme tremblent les arbres de la forêt sous le vent. » (Is. VII, 1-2).

Enfin le genre *juridique* présente des consultations, p. e. :

« Ainsi dit le Seigneur Sebaot : Interroge donc les prêtres sur ce point de doctrine : « Si quelqu'un porte de la chair consacrée dans le pan de son vêtement et touche avec ce pan du pain, du légume, du vin, de l'huile ou toute nourriture, ces objets deviendront-ils sacrés ? » Les prêtres répondirent : « Non ! ». — Haggay dit : « Si un homme impur touche à toutes ces choses, deviendront-elles impures ? Les prêtres répondirent : « Elles le deviendront. » (Hag. II, 11-13).

Si l'on examine, au point de vue qui nous occupe, les écrits des Prophètes, on constate que tous les récits sont rédigés en prose, y compris les visions, malgré leur style élevé. Il en est de même des consultations, tandis que les morceaux lyriques (louanges à Dieu, lamentations, etc.) sont presque toujours en poésie. Quant aux morceaux oratoires (promesses, menaces, reproches, etc.) ils sont tantôt en vers, tantôt en prose.

D'autre part, l'emploi de la prose ou des vers varie avec les auteurs : Isaïe II est composé presque entièrement en poésie (les rares exceptions, p. e. LV, 8-11, sont, selon toute vraisemblance, des additions). Ezéchiel (y compris les élégies sur le roi de Tyr). Osée, Amos, Obadia, Jonas, Mikha, Haggay, Zacharie I, Malachie sont en prose. Isaïe I, Jérémie, Joël, Habakouk, Zacharie II ont un caractère mixte ; par exemple, Joël est en vers de I, 1 à II, 17 ; en prose de II, 18 à la fin.

Ces faits posent le problème suivant : comment peut-on s'expliquer qu'une partie des Prophètes soit rédigée en vers ? Gunkel<sup>1</sup> a admis que les prophètes exiliques, en particulier Jérémie, ayant affaire à un peuple très sensible à la poésie, composaient parfois des élégies ou des hymnes, dans le genre des Psaumes. Mais ce ne sont pas seulement les morceaux lyriques qui sont écrits en vers, et par prophètes on entend surtout des orateurs. Or, les orateurs n'ont pas l'habitude de parler en vers. On ne voit pas bien Démosthène ou Cicéron prononçant des discours en se conformant à la prosodie ? Doit-on admettre que ces morceaux rythmés ne reproduisent pas les discours prononcés par les prophètes, mais sont des poèmes destinés à la lecture, comme les psaumes l'étaient au chant ? On a émis cette opinion même pour de la simple prose, telle que celle d'Ezéchiel, parce que l'ouvrage de ce prophète présente une unité plus admissible dans un livre que dans un recueil de sermons.

Toutefois on peut se demander si les prophètes ne venaient pas, à certaines occasions solennelles, prononcer des discours ayant une forme poétique. Jérémie, comme on le voit, par les chapitres VII et XXVI de son livre, venait prêcher dans le parvis du temple. Il est vrai que les discours dont il s'agit dans ces chapitres sont en

1) *Die Entstehung der Psalmen* (Jahrbuch für jüdische Geschichte und literatur, 1920), p. 33-34.



prose. Mais le chapitre II, qui est poétique, est introduit par les mots : « Va et tu parleras aux oreilles de Jérusalem. » Donc, tout au moins dans la pensée de ceux qui ont recueilli les écrits prophétiques, on récitait des poèmes. Les prophètes pouvaient déclamer des vers, comme les auteurs dramatiques grecs faisaient jouer leurs tragédies ou comédies pendant les jeux olympiques et comme le font encore nos poètes dans des cérémonies publiques.

La forme littéraire des œuvres prophétiques n'enlève rien à la sincérité des prophètes, qui certainement cherchaient à moraliser et non à se créer une réputation de gens de lettres.

Un autre indice du caractère littéraire des livres prophétiques est le suivant : On sait que tantôt le prophète parle de lui-même à la première personne, tantôt (et en dehors des titres) il est parlé du prophète à la troisième personne. Isaïe II, Ezéchiel, Habakouk, Zacharie II emploient toujours la première personne, Jonas et Haggay sont à la troisième. Enfin, dans Isaïe I, Jérémie, Osée, Amos, Zacharie I, on rencontre l'une et l'autre. Au premier abord, il semble que l'on ait d'une part des *Mémoires*, de l'autre des *Histoires des Prophètes*. Les Mémoires seraient de la main des prophètes, les Histoires auraient été rédigées par des disciples ou des écrivains quelconques. Pour Jérémie, Steuernagel a admis, en effet, que les pages à la première personne étaient authentiques, les pages à la troisième ne l'étaient pas. C'est une façon simpliste de trancher les problèmes littéraires. On n'a pas le droit absolu d'affirmer qu'un récit à la troisième personne n'est pas de la main du prophète, mais l'authenticité, ici, dépend surtout du fond. L'histoire de Jérémie, par exemple, pourrait être exacte ; celle de Jonas, par contre, peut passer pour légendaire.

Mais, inversement, l'emploi de la première personne ne prouve pas nécessairement qu'on ait un mémoire rédigé par le prophète lui-même, car, tout au moins dans un cas, c'est le genre littéraire qui exige l'emploi de la première personne, à savoir dans les récits de visions. Il est difficile d'expliquer que toutes les visions soient, sans exception, à la première personne (voir Isaïe I, Jérémie, Ezéchiel, Amos, Zacharie I) si on n'admet pas que la règle littéraire le voulait ainsi. On peut même dire d'Ezéchiel, qui est d'un bout à l'autre à la première personne, que ce livre ne forme qu'une vision qui va de l'apparition divine dans le temple de Salomon à la reconstruction

du sanctuaire et à la réorganisation du culte. Ezéchiel est-il authentique? Nous n'avons pas à l'examiner ici; mais il est conforme à la loi du genre. On voit qu'il est nécessaire d'étudier les règles littéraires des écrits prophétiques dans leur ensemble avant d'apprécier la forme et le fond de chacun d'eux.

Nous croyons devoir signaler un troisième point concernant non plus le style, mais la composition des livres prophétiques. Quatre d'entre eux, de dimensions d'ailleurs très différentes, à savoir Isaïe I (35 chapitres), Mikka (7 chap.), Sophonie (3 chap.), Zacharie I (5 chap.) présentent un arrangement similaire : 1° Exhortations au repentir; 2° châtiment des nations; 3° nouvelles exhortations; 4° prédiction d'une ère de bonheur. Il est peu vraisemblable que le hasard ait amené cette répartition parallèle. Il est plus naturel d'y voir un procédé usuel dans la disposition des recueils prophétiques, procédé qui peut avoir été suivi par l'auteur lui-même ou par un compilateur. Il y aurait lieu, en tout cas, d'étudier la manière dont sont réunies les prophéties, non pas seulement en prenant chaque auteur isolément, mais en comparant les recueils les uns aux autres.

En somme, malgré les innombrables travaux consacrés aux Prophètes, il y a encore plus qu'à glaner dans l'étude de cette littérature; on y récolterait peut-être une moisson en employant des méthodes nouvelles. Nous avons essayé de montrer qu'il y a des formes usuelles et sans doute traditionnelles pour les écrits prophétiques. Il y aurait aussi à voir, dans quelle mesure les idées exprimées par les prophètes leur appartiennent en propre et dans quelle mesure elles proviennent d'un fonds commun. Pour cela, il faudrait commencer par une analyse extrêmement détaillée et complète de tous les thèmes développés dans cette partie de la Bible. Les discussions critiques y trouveraient sans doute une base plus solide.

MM. Ad. Lods et Sidersky présentent différentes observations.

M. ALPHANDERY continue la lecture, commencée à la séance du 26 juin, d'un mémoire sur l'*Ecole évhémeriste française*. Il étudie rapidement la méthode apportée par le P. Tournemine à l'examen des problèmes de mythologie.

Je crois qu'il convient de saluer le Père René-Joseph Tournemine comme un des esprits les plus loyalement désireux de savoir et de comprendre en cette époque de transition et aussi de création exceptionnelle qui embrasse le dernier tiers du xvii<sup>e</sup> siècle et les



quelque vingt premières années du XVIII<sup>e</sup>. Il a soutenu une controverse savante avec Leibniz, il a une part dans la formation littéraire de Voltaire, il a été en relations presque cordiales avec Fontenelle.

Ce savant à la curiosité sans cesse en éveil termine son *Projet d'un ouvrage sur l'origine des Fables* (*Mémoires de Trévoux*, novembre-décembre 1702) par ce vœu [d'une bien remarquable abnégation scientifique : « J'ai lu dans les Mémoires du mois d'août, que M. l'abbé Bignon promet de travailler sur l'origine des peuples les plus anciens, et que M. de Fontenelle prépare un livre sur l'origine des Fables<sup>1</sup>. Je souhaiterais que les ouvrages de ces grands hommes parussent avant le mien, j'en tirerais beaucoup de lumières (p. 22) ». Je ne sais à quel point d'achèvement en était alors l'*Origine des Fables* de Fontenelle, mais il est certain que les rapprochements entre les fables des non-civilisés ou demi-civilisés et celles des Grecs, rapprochements dont on a fait à juste titre un mérite à Fontenelle, se trouvent déjà érigés en méthode chez le Père Tournemine à coup sûr quelque 22 ans avant qu'on ne les rencontre dans les *Mœurs des sauvages américains* de Lafitau (1724). Voici en effet la troisième des règles de critique (les autres sont notablement moins intéressantes, moins objectives surtout) posées par lui à la fin de son « Projet » :

« Comme il est difficile d'arriver jusqu'au vrai, il faut souvent se contenter du vraisemblable; mais pour juger de ce qui est vraisemblable, ou de ce qui ne l'est pas, d'une manière qui ne trompe point, il faut bien se garder d'en juger par rapport à nos temps, à nos mœurs, ni même par rapport aux beaux siècles de l'histoire grecque

1) C'est le petit essai sur l'*Origine des Fables* dont l'intérêt a été signalé par MM. Salomon Reinach et A. Lang. M. S. Reinach (*Esquisse d'une histoire de l'exégèse mythologique*, dans *Cultes, Mythes et Religions*, t. IV, p. 8, note 1), dit : « On a lieu de croire qu'il (Fontenelle) a écrit l'*Essai sur l'origine des fables* entre 1691 et 1699 (Moreri, V, p. 234) à l'époque même où Bossuet célébrait, dans un langage tout inspiré de la Bible, les vertus du prince de Condé. L'essai n'a été publié que plus tard (1724); il n'en est pas moins intéressant de constater qu'il appartient non au XVIII<sup>e</sup> siècle, comme on le croit d'ordinaire, mais au XVII<sup>e</sup>. Cela rehausse encore le mérite de l'auteur et l'importance historique de son travail ». Certes, mais le P. Tournemine mérite, à mon avis, un non moindre éloge.

et romaine ». Sans doute, le contexte le prouve, le P. Tournemine veut entendre par là les siècles où la poésie savante et la philosophie ont accompli leur travail de déformation du sens et de la physionomie originels des mythes, y ont introduit des « valeurs » esthétiques, les ont fait, au moyen d'explications allégoriques, entrer de gré ou de force dans la discipline des systèmes philosophiques, ont substitué au mythe primitif la fable *ad probandum*. « *La véritable règle à laquelle on doit comparer les fables, ce sont les mœurs des sauvages de l'Amérique et les aventures des marchands qui ont découvert des pays inconnus. La lecture de l'histoire des Indes de Maffée<sup>1</sup> et des autres bonnes relations est une lecture fort utile pour entendre l'histoire fabuleuse* » (op. cit., déc., p. 5).

Au surplus, le P. Tournemine ne s'en tient pas à la théorie toute nue : il donne un exemple, sommaire il est vrai dans la description des faits, mais qui lui permet de présenter d'intéressants corollaires à son principe : il cite une coutume commune à la Chine contemporaine, à l'Égypte, à Athènes, aux Mexicains et aux Norvégiens, celle d'allumer un certain jour de l'année d'innombrables lanternes en l'honneur des dieux. Il établit une comparaison très régulière ; ce n'est pas une simple juxtaposition, mais bien la recherche d'une forme liturgique primitive. Remarquons qu'il fait d'ailleurs très nettement le départ entre la liturgie et la mythologie et conclut à l'antériorité du rite sur le mythe : « Chaque peuple *dans la suite* a imaginé diverses fables pour rendre raison de son institution (de cette cérémonie] ».

De ce rite primitif il donne une explication apologétique : « Tous les hommes, guidés par la lumière de la révélation originelle, ont voulu, par ce moyen matériel, marquer à Dieu leur reconnaissance pour l'invention du feu si nécessaire à tous les usages de la vie ». Mais cette apologétique ne modifie aucunement la méthode qu'il emploie, qu'il crée, peut-on dire ; elle ne fait que se superposer à cette méthode et en peut être aisément isolée pour faire place à une autre explication. La « règle » reste indépendante et c'est une règle précieuse de comparatisme, énoncée pour la première fois avec cette

1) Jean-Pierre Maffei, jésuite, auteur d'une *Histoire des Indes* (Historiarum Indicarum libri sedecim) parue à Cologne en 1589, trad. en français par l'abbé de Pure en 1665.



netteté. Au surplus, le P. Tournemine a une prédilection pour le mot d'*analyse* et, à plusieurs reprises, dégage avec aisance un élément rituel primitif d'une fable complexe.

Est-ce à dire que son instinct critique le guide toujours très sûrement? Le P. Tournemine est sans défense contre les séductions des étymologies, et par là il retombe parfois dans un évhémérisme biblique dont la puérilité est masquée à ses yeux par la science de ses principaux tenants. Il montre volontiers que toute une lignée de savants authentiques l'a précédé dans cette voie : Etienne Guichart et son *Harmonie étymologique des langues, où se démontre que toutes les langues sont descendues de l'hébraïque* (Paris 1610) les Préfaces que Heinsius a mises aux Dionysiaques de Nonnus, le *De theologia gentili* de Vossius (Amsterdam, 1668), Huet et sa *Demonstratio Evangelica*, Leclerc (dont il donne seulement le nom, mais c'est à son édition de la *Théogonie* d'Hésiode que, sans doute possible, il fait allusion), l'illustre orientaliste d'Oxford Thomas Hyde et son *Historia religionis veterum Persarum*, 1700, mais surtout Bochart dont il s'est assimilé passionnément la *Geographia sacra* (1646, fol.). Il s'efforce de ne pas le suivre jusqu'aux extrémités où aboutit son système étymologique, mais il ne le quitte qu'à regret et avec une prudence qui lui est pénible. Il raille les gens qui doutent de la vertu des étymologies : « Ces sortes de gens, fiers de savoir le grec, n'écoutent qu'avec un air moqueur les étymologies tirées des langues orientales : ils ont lu dans leur jeunesse le Dictionnaire poétique et l'Histoire du Père Gautruche ; ils ne croient pas qu'on puisse aller plus loin dans la connaissance des fables ». Et fort de son savoir en matière d'hébreu, il considère comme définitivement exploré un domaine assez vaste dans l'histoire fabuleuse. « Je suis à la vérité persuadé que l'Histoire d'Adam et de ses enfants, de Noé et de ses trois fils, se trouve dans plusieurs fables, leur postérité ayant conservé ces grands événements ou en les racontant ou peut-être même en constituant des *cérémonies et des spectacles qu'ils représentaient*..... On pourrait encore faire remarquer que les mystères d'Osiris et d'Isis, aussi bien que ceux de Cybèle et d'Attis, n'ont été dans leur première origine qu'une représentation de l'Histoire d'Adam, d'Eve, d'Abel et de Caïn, à laquelle on a depuis ajouté de nouvelles cérémonies qui ont rapport à l'histoire de divers rois d'Égypte, et surtout à l'histoire de ses premiers rois ou

plutôt de la famille de Cham. Je crois encore que la postérité d'Abraham, beaucoup plus répandue dans le monde qu'on ne l'a cru (car je ferais voir que les Nations les plus illustres en descendent soit par Ismaël, soit par les enfants de Cethura, soit par les Idu-méens, soit par les Amalécites), je crois, dis-je, que cette postérité a conservé la mémoire du grand homme dont elle descendait, et que nous tenons d'eux plusieurs fables qui renferment son histoire. Je crois encore, comme je l'ai déjà marqué, que les Egyptiens, les Phéniciens et les Chaldéens ont embelli l'histoire de leurs dieux et de leurs héros de plusieurs fictions semblables aux merveilles de l'histoire juive, qui ne leur était pas inconnue. C'est, à ce que je crois, tout le secours qu'on peut tirer de l'Écriture Sainte pour l'explication des fables ».

Une fois qu'il a dressé ce bilan ingénu, le P. Tournemine se sent en présence de *terræ incognitæ* et il reprend une singulière liberté de méthode. L'évhémérisme absolu, sacré ou profane, celui de l'école de Bochart ou celui de Jean Leclerc ou de l'archéologue italien Bianchini<sup>1</sup> qui prétendent établir, le dernier surtout, des généalogies historiques partant d'Uranus, lui apparaissent comme des solutions hâtives et très précaires de problèmes infiniment complexes. « Ce n'est après tout, dit-il, que substituer des fictions nouvelles aux fictions anciennes ». Toutefois il ne rejette pas l'aide que peut dans certains cas légitimement apporter ce procédé d'exégèse mythologique. Sa position est prudente et témoigne en même temps d'une rare pénétration critique. Aucune méthode, évhémérisme, étymologie, allégorisme, ne doit être réputée valable pour tous les cas; nombreux même sont ceux où il y a lieu d'utiliser concurremment toutes ces explications : n'est-il pas, en effet, certaines fables « qui se trouvent composées à la fois d'un mystère [d'une allégorie], d'une histoire [où trouve à s'employer la méthode évhémériste] et de diverses circonstances que l'ignorance des langues [c'est la part de l'étymologie] ou l'envie d'embellir une narration [nécessité de l'analyse littéraire] y ont ajoutées (pp. 16-17) »?

Le P. Tournemine a une part dans l'établissement de la méthode comparative en histoire des religions, si la gloire de l'avoir pratiquée

1) Francesco Bianchini (1662-1729, astronome et archéologue, écrit une *Istoria universale*, ou plutôt l'introduction (Rome, 1697).



revient sans conteste à Lafitau. Sans doute en sera-t-il longtemps encore de l'invention de cette méthode comme de celle de l'imprimerie : chaque année ou presque apportera le nom d'un nouveau précurseur, d'un initiateur plus ancien que les autres. Le P. Tournemine, qui connaît visiblement la littérature déjà vaste des missions ne s'est-il pas inspiré des rapprochements hasardés, au cours d'une relation, par quelque religieux revenant d'évangéliser l'Asie centrale, les Indes orientales ou occidentales ?

C'est à la même source de documents qu'a puisé un érudit qui fréquente cependant un tout autre canton de la république des lettres : La Mothe Le Vayer, dans son dialogue *de la Diversité des religions* (*Dialogues d'Oratius Tubero*, éd. de Mons 1671), intitulé, peut-être plus prudemment *De la divinité* dans l'édition suivante (Francfort, 1716), montre que l'adoration du soleil a été commune, en des temps très différents, aux Massagètes, aux Chinois, aux indigènes de la côte de Malabar, à ceux du Pérou « et encore aujourd'hui il y a des Tartares qui adorent la lune aussi religieusement que les anciens leur Dieux, et des africains de Lybie et de Numidie (p. 320) ». « Chacun sait de quelle vénération était le feu inextinguible aux anciennes vestales. Et Guaguin, en sa *Sarmatie*, assure qu'il y a encore en Russie et en Lithuanie des lieux où il est gardé aussi religieusement que de ce temps-là, et qu'il pouvait être chez les Perses (p. 321) ». Nous nous arrêtons là : de proche en proche on remonterait aisément à plusieurs générations d'érudits antérieurs à La Mothe Le Vayer. Alexandre Guaguin n'est pas le plus ancien de ses devanciers en comparatisme.

La fin de ce mémoire sera lue à la prochaine séance.

La Séance est levée à six heures.

---

# TABLE DES MATIÈRES

## DU TOME QUATRE-VINGT-DEUXIÈME

---

### ARTICLES DE FOND

	Pages.
<b>M. Goguel.</b> Le texte et les éditions du Nouveau Testament grec, à propos d'un livre récent . . . . .	1
<b>L. Massignon.</b> La légende « de tribus impostoribus » et ses origines islamiques. . . . .	74
<b>Fr. Cumont.</b> La célébration du « Natalis Invicti » en Orient . . . . .	84
<b>A. Van Gennep.</b> Nouvelles recherches sur l'histoire en France de la méthode ethnographique . . . . .	139
<b>P. Hippolyte Boussac.</b> L'animal sacré de Set-Typhon et ses divers modes d'interprétation . . . . .	189
<b>D<sup>r</sup> E. Trouessart.</b> Appendice à l'article de M. Boussac . . . . .	208

### MÉLANGES ET DOCUMENTS

<b>W. Deonna.</b> Questions d'archéologie religieuse et symbolique. — XVI : Le drapeau de la Régence du Carnero. . . . .	78
<b>P. Masson-Oursel.</b> Bulletin des religions de l'Inde . . . . .	163

### REVUE DES LIVRES

#### I. — *Analyses et comptes-rendus.*

<b>C. Autran.</b> Phéniciens. Essai de contribution à l'histoire antique de la Méditerranée ( <i>R. Dussaud</i> ) . . . . .	100
<b>Edw. Chiera.</b> Lists of Sumerian personal Names ( <i>L. Delaporte</i> ) . . . . .	210
<b>D<sup>r</sup> G. Contenau.</b> Trente tablettes cappadociennes ( <i>R. Dussaud</i> ) . . . . .	213
<b>R. Dussaud.</b> Le Cantique des Cantiques ( <i>Ad. Lods.</i> ) . . . . .	217
<b>J. G. Frazer.</b> Les origines magiques de la Royauté ( <i>A. Houtin</i> ) . . . . .	94
<b>S. Langdon.</b> Le poème sumérien du Paradis, du Déluge et de la chute de l'homme ( <i>L. Delaporte</i> ) . . . . .	97



	Pages.
<i>A. Loisy</i> , Essai historique sur le Sacrifice ( <i>Goblet d'Alviella</i> ) . . . . .	88
<i>A. Loisy</i> , Les mystères païens et le mystère chrétien ( <i>M. Goguel</i> ). . . . .	105
<i>F. Mourret</i> , Le Concile du Vatican d'après des documents inédits ( <i>A. Houtin</i> ). . . . .	230
<i>L. Pareti</i> , Storia di Sparta arcaica ( <i>J. Toutain</i> ) . . . . .	215
<i>Hastings Rashdall</i> , The idea of atonement in Christian Theology ( <i>M. Goguel</i> ) . . . . .	110
<i>Ch. Renel</i> , Les Amulettes malgaches (Ody et Sampy) ( <i>A. Cubaton</i> ) . . . . .	221
<i>H. A. Walter</i> , The Ahmadya movement, ( <i>Ch. Huart</i> ) . . . . .	224

## II. — Notices bibliographiques.

<i>Ch. Andler</i> , Les précurseurs de Nietzsche ( <i>P. Alphanléry</i> ) . . . . .	232
<i>Bar Jona</i> , Ite Missa est... ( <i>A. Houtin</i> ) . . . . .	118
<i>J. Charrier</i> , Histoire du Jansénisme dans le diocèse de Nevers ( <i>A. Houtin</i> ). . . . .	234
<i>L. P. Jacks</i> , From Authority to Freedom ( <i>A. Houtin</i> ) . . . . .	117
<i>L.-H. Jordan</i> , Comparative Theology ( <i>P. Alphanléry</i> ) . . . . .	233
<i>M. Meunier</i> , Les Chants XI et XII des Dionysiaques de Nonnos ( <i>J. Toutain</i> ) . . . . .	232
<i>C. M. Monti</i> , Un laudario umbro dei Bianchi ( <i>P. Alphanléry</i> ) . . . . .	116
<i>F. Rodocanachi</i> , La Réforme en Italie. I. ( <i>P. Alphanléry</i> ). . . . .	117
<i>C. Conti Rossini</i> , Principi di diritto consuetudinario dell' Eritrea ( <i>M. Cohen</i> ). . . . .	115
<i>G. Tyrrell</i> , Lettres ( <i>A. Houtin</i> ). . . . .	235
<i>Chr. Zervos</i> , Michel Psellos ( <i>P. Alphanléry</i> ) . . . . .	115

## CHRONIQUES par MM. R. Dussaud et P. Alphanléry.

*Nécrologie* : W. Bousset, p. 119.

*Enseignement de l'Histoire des Religions* : à Paris en 1920-1921, p. 236.

*Publications récentes* : Religio, p. 118 ; Bilychnis, p. 118 ; La Riforma Italiana, p. 118.

*Généralités* : P. Masson-Oursel, A propos des *Études sur l'origine et le développement de la vie religieuse* par M. R. Kreglinger, p. 133.

*Comptes-rendus des Séances de la Société Ernest Renan*, p. 121, 238.

*Non-civilisés et Folk-lore* : Dr Bugiel, Un rite agricole en Pologne, p. 120.

*Judaïsme* : R. Dussaud, A propos d'une nouvelle traduction des Psaumes, p. 121 ; Ad. Lods, L'état actuel des recherches sur la métrique hébraïque, p. 122 ; Mayer Lambert, Quelques observations sur le caractère littéraire des Prophètes, p. 239.

*Christianisme primitif* : Eug. de Faye, De la méthode à appliquer à l'étude du Gnosticisme, p. 132.

*Christianisme du Moyen Age* : P. Alphandéry, Les origines médiévales de l'École évhémeriste française, p. 137, 246.

*Christianisme moderne* : I. de Récalde, Le Message du Sacré-Cœur à Louis XIV, p. 120 ; Fr. Macler, L'Eglise arménienne, p. 120.

Le Gérant : A. THÉBERT.

---

Angers. — Imprimerie F. Gaultier : A. Thébert.





478  
AUG 1 1921

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

# L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. R. BASSET, A. BOUCHE-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT, E. DE FAYE,  
G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, MAURICE GOGUEL,  
H. HUBERT, G. HUET, L. LEGER, ISRAEL LEVI, SYLVAIN LEVI, AD. LODS,  
FR. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET,  
P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, SALOMON  
REINACH, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC.

TOME LXXXIII N° 1-2. -- JANVIER-AVRIL.



PARIS

EDITIONS ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE (VI<sup>e</sup>)

1921



## SOMMAIRE

---

P. SAINTYVES. — L'origine de Barbe-Bleue.

W. DEONNA. — La légende d'Octave-Auguste, dieu, sauveur et maître du monde.

Th. REINACH. — Minucius Felix et Tertullien.

J. HERBER. — Tatouages marocains.

## REVUE DES LIVRES

### I. — Analyses et comptes rendus.

1° Bible du Centenaire : Les Psaumes (R. Dussaud).

2° O. HOLTZMANN. Der Tosephlatraktat Berakot (Ad. Lods).

3° O. HOLTZMANN. Berakot (Gebete) (A. L.).

4° G. BEEH. Pesachim (Ostern) (A. L.).

5° The Coptic Version of the New Testament (L. Delaporte).

6° D<sup>r</sup> G.-SAMNÉ. La Syrie (F. Macler).

7° M. GRANET. Fêtes et chansons anciennes de la Chine (P. Masson-Oursel).

8° M. GRANET. La polygamie sororale et le sororat dans la Chine féodale. (P. M. O.)

### II. — Notices bibliographiques.

O. A. WALL. Sex and Sex Worship. — NOËL PÉRI. Études sur le drame lyrique japonais. — H. MASPERO. Le dialecte de Tch'ang-ngau sous les T'ang. — G. SEURE. Archéologie thrace. — V. PAPAZIAN. Sautho. — F. MACLER. L'Évangile arménien. — A. BEL. Inscriptions arabes de Fès. — R. P. MORTIER. Histoire abrégée de l'ordre de Saint-Dominique en France. — E. RODCANACHI. La Réforme en Italie, II. — HANS LIETZMANN. Einführung in das römischen Brevier. — I. HERWEGEN. Taufe und Firmung nach dem römischen Missale.

## CHRONIQUE

---

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

<b>Prix de l'abonnement annuel :</b>	Paris . . . . .	45 fr. »
— — —	Départements . . . . .	47 fr. »
— — —	Etranger . . . . .	50 fr. »
Un numéro pris au Bureau . . . . .		10 fr. »

**La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.**

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, aux Editions Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, Paris (VI<sup>e</sup>).

---

### Avis à MM. les Abonnés

*Passé le délai de 3 mois, aucune réclamation pour numéros manquants ne sera admise.*